<36611307630017

Der heilige

Thomas von Aquino.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Werner Thomas v. Aquino 2

Zweiter Band.

Die Lehre des heiligen Thomas Aquinas.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1859.

Inhaltsverzeichniß.

Die Lehre des heiligen Thomas.

Erster Theil: Die Noetik.

I. Denklehre.

II. Erkenntnißlehre.

III. Wissenschaftslehre.

Zweiter Theil: Realphilosophie.

I. Ontologie.

II. Ätiologie.

III. Teleologie.

Dritter Theil: Das theologische System.

A. Von Gott und den Creaturen, den vernünftigen insbesondere.

I. Von Gott.

Seite

II. Das unsichtbare Geisterreich.

B. Von den Mysterien des christlichen Heiles.

I. Vom Gottmenschen als Bringer des Heiles.

II. Von den Sacramenten als verordneten Mitteln des Heiles.

III. Von den Dienern des Heiles.

C. Von der jenseitigen Vollendung der Dinge durch Gott.

Die Lehre

des

heiligen Thomas.

Die Lehre des heiligen Thomas war bereits im vorigen Theile soweit Gegenstand der Erörterung, als sie Product und Resultat eines Entwickelungsprocesses im Geiste ihres Urhebers — und noch weit mehr, soweit sie abschließendes Ergebniß einer geschichtlichen Entwickelung ist, deren Anfänge bis auf Augustinus und noch weiter zurückgreifen. Nachdem nun die geschichtlichen Bedingungen und Einflüsse, unter deren Obmacht sich Thomas' System gestaltet, so wie die verschiedenartigen Elemente aufgewiesen worden sind, welche in ihm zu einem Ganzen verschmolzen: soll weiters dieses Ganze selber, wie es als fertiges Product sich darstellt, vorgeführt und nach seinem inneren Zusammenhange entwickelt werden.

Die Lehre des heiligen Thomas zweckt auf Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge ab, so weit diese im irdischen Zeitleben dem geistigen Blicke des Menschen erreichbar sind. In diesem Sinne faßt sie alles weltliche Erkennen und Wissen als Vorstufe der Wissenschaft vom Heiligen auf, zu welcher alle anderen Wissenschaften in einem ausschließlich dienenden Verhältnisse stehen, und in ihren Rangverhältnissen nach dem geringeren oder weiteren Abstande ihrer specifischen Objecte vom Erkenntnißobjecte der heiligen Wissenschaft sich ordnen. Soweit an ihren Objecten und mittelst derselben das Object der heiligen Wissenschaft kennbar wird, sind sie derselben nicht bloß untergeordnet, sondern auch eingeordnet; sie sind gewissermaaßen die Propyläen und Vorhallen des Tempels der Weisheit, in dessen innerem Heiligthum die Geheimnisse göttlicher Wissenschaft hinterlegt sind.

Das menschliche Erkennen beginnt beim Untersten und Niedersten, beim Sinnlichen, und erhebt sich stufenweise bis zum Höchsten,

zum Überweltlichen und Göttlichen; es langt aber in dieser successiven Erhebung allmälig in Regionen an, für deren geistige Durchdringung der Verstand, vom klaren sinnlichen Augenschein verlassen, auch mit den aus der irdischen Welterfahrung abgezogenen Denkschlüssen nicht mehr ausreicht, und Offenbarung und Erleuchtung von Oben zu weiteren Aufschlüssen und Einsichten verhelfen müssen, welche indeß für alle Zeit auch bei den erleuchtetsten Männern eine höchst unvollkommene bildliche Vorausnahme dessen bleiben, was dem Menschen einst in der jenseitigen ewigen Anschauung Gottes offenbar werden soll.

Man hat also in höchster und allgemeinster Hinsicht ein doppeltes Erkenntnißobject des Zeitmenschen zu unterscheiden, ein aus diesseitiger Anschauung unmittelbar oder mittelbar vollkommen und mit vernünftiger Gewißheit Erkennbares, und ein anderes erst in jenseitiger Anschauung vollkommen nach dem Maaße menschlicher Fassungskraft zu erkennendes. Das erstere gehört specifisch der Philosophie und den ihr untergeordneten Wissenschaften, letzteres specifisch der Theologie an. Dem Unterschiede der diesen beiden Erkenntnißgebieten specifisch angehörigen Erkenntnißobjecte entspricht auch ein Unterschied im Verhalten des denkenden Verstandes zu ihnen, über welchen, so wie überhaupt über Natur, Gesetze und Ziele der Denkthätigkeit eine vorläufige Orientirung zu geben ist, ehe auf den Lehrinhalt beider Erkenntnißgebiete selber eingegangen wird. Diese Orientirung gibt aber bereits auch die wichtigsten und belangreichsten Aufschlüsse über Geist und Richtung der Thomistischen Doctrin, ja sie bildet einen integrirenden Theil derselben, welcher den Schlüssel zum Verständniß alles Folgenden bietet. Wir lassen daher unserer Darstellung der Thomistischen Doctrin eine Noetik des heiligen Thomas vorausgehen, in welche Alles einbezogen werden soll, was aus Thomas' Äußerungen auf die formelle Seite des menschlichen Erkennens und Wissens Bezug hat. Der Noetik hat in sachgemäßer Ordnung seine philosophische Welt- und Gotteslehre zu folgen, über welcher sich schließlich seine theologische Doctrin aufbaut.

Erster Theil.

Die Noetik des heiligen Thomas.

I. Denklehre.

a. Das Denken.

Der Mensch unterscheidet sich von allen übrigen Sinnenwesen durch seine Denkfähigkeit (ratio); er ist wesentlich das ens rationale. Das höchste Ziel des Denkens ist das Wissen (scire), das Denken somit ein Hinstreben (intendere) zum Wissen, jedes Product dieses Strebens eine intentio (Gedanke). Die intentio der menschlichen Denkthätigkeit ist einer mannigfachen Steigerung fähig; hauptsächlich aber werden zweierlei Grade der intentiones unterschieden, die intentiones primae und intentiones secundae, deren Unterschied eine absolute und eine relative Bedeutung hat. Absolut genommen bedeutet die intentio prima die unmittelbaren Vorstellungen und Begriffe der concreten, wirklichen Dinge, wie sie sich in der Erfahrung darbieten, z. B. Löwe, Mensch [1]); die intentio secunda aber den aus der concreten Vorstellung abstrahirten Allgemeinbegriff, z. B.

[1]) Nomina primae intentionis sunt, quae rebus sunt imposita absolute mediante conceptione, qua fertur intellectus super ipsam rem in se, ut homo vel lapis. Opusc. 42. De natur. gen., cap. 12.

Thier, Menschheit [1]). Diese Abstractionen können nun fortgesetzt werden, bis die ratio bei einem letzten und höchsten Begriffe anlangt, von welchem sich nichts mehr abstrahiren läßt; und in Absicht auf diese verschiedenen Grade der Verallgemeinerung verhält sich jeder vorausgehende engere und niedere Begriff zu dem aus ihm abgezogenen höheren und weiteren als eine intentio prima. Dieß ist die Unterscheidung beider Arten der intentiones in relativem Sinne. Die intentio drückt wesentlich das Gedankenmäßige, Denkbare am wirklichen Dinge (ratio entis) aus; dieses Denkbare ist aber nicht die unmittelbare Eigenheit des Dinges selber, sondern etwas in Beziehung hierauf durch die ratio Ermitteltes und ausschließlich in dieser Vorhandenes, ein ens rationis. Das ens rationis ist eben das, was das wirkliche Ding selbst nicht ist [2]); es ist das Andere von dem, was die Wirklichkeit des Dinges ist. Im engeren Sinne [3]) beschränkt sich der Begriff des ens rationis auf die intentiones secundae [4]), und bedeutet somit die formalen Bedingungen, unter welchen das Wirkliche denkbar ist; die intentiones secundae sind, als Thätigkeiten der ratio betrachtet, nichts anderes als die Functionen der Logik.

Die entia rationis sind ihrem Begriffe zufolge keine sächlichen Wirklichkeiten, andererseits aber doch kein leeres Nichts; ihr Sein ist eine Verneinung der sächlichen Wirklichkeit, und kann im Unterschiede von dieser bloß in Beziehungen, die nur ein formelles, gedachtes Sein haben, bestehen. Demgemäß wird gelehrt, daß die

---

[1]) Nomina secundae intentionis sunt illa, quae imponuntur rebus non secundum quod in se sunt, sed secundum quod subsunt intentioni, quam intellectus facit de eis, ut cum dicitur, homo est species, animal est genus. Ibidem.

[2]) Ens rationis est, quod cum non sit in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. 1, 2 qu. 8, art. 1.

[3]) D. h. mit Rücksicht auf den Unterschied der ratio vom intellectus. Denn im weiteren Sinne fällt die Bildung der intentiones und entia rationis auch dem Intellecte zu. Intentio, sagt Thomas, est terminus intelligibilis operationis. — Ens rationis efficitur quando intellectus nititur apprehendere quod non est et ideo fingit illud, ac si ens esset. Opusc. 42, c. 1.

[4]) Ens rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium. 4 Metaph., lect. 4.

entia rationis allzeit eine „Verneinung" oder ein „Verhältniß" ausdrücken [1]), — beides mit wesentlicher Beziehung auf die letzten und höchsten denknothwendigen Gegensätze von Sein und Nichtsein, Einem und Vielem [2]). Die entia rationis drücken wesentlich eine Verneinung aus, insofern das Sein als bloßes Sein, von welchem jedes andere Prädicat und jede concrete Bestimmung der entia realia abgetrennt ist, jede Theilung von sich ausschließt, und mithin durch seine Einfachheit die Vielheit negirt [3]). Die Verneinung kann aber wieder einen dreifachen Inhalt haben; sie kann ein non ens (z. B. Chimäre), eine privatio (z. B. Blindheit = carentia visus) oder eine negatio im eigentlichen Sinne besagen; letzteres, insofern den Abstractionen der ratio, z. B. den Begriffen genus, species als bloß gedachten Dingen das Sein in der Wirklichkeit abgesprochen wird. Und dieß Letztere ist mit der Bezeichnung des ens rationis als einer Verneinung eigentlich gemeint. Die andere Bedeutung des ens rationis, vermöge welcher dasselbe eine relatio ausdrückt, fällt mit der Bedeutung der intentiones secundae in Eins zusammen; die relatio besteht darin, daß die ratio ein Gedankending zu einem anderen in's Verhältniß setzt, z. B. durch Beziehung der species auf das genus. Schließt die negatio wesentlich die indivisio in sich, so involvirt im Gegentheile die relatio eine divisio, zufolge des denknothwendigen Unterschiedes dessen, was und worauf bezogen wird. Denn die relatio geht ad aliquid, d. i. ad aliud quid [4]); und nur in Hinsicht auf ein Mehreres, dessen Wechselbezüge gedacht werden, ist überhaupt ein Denken (ratiocinari) möglich. Diese Fähigkeit des Beziehens ist in ihrem innersten Grunde auf

---

[1]) Id quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio vel relatio. De veritate, qu. 21, art. 1.

[2]) Thomas deducirt diese Gegensätze in 1 qu. 11, art. 2, ad 4m: Primo cadit in intellectu ens, secundo, quod hoc ens non est illud ens et sic secundo apprehendimus divisionem, tertio unum, quarto multitudinem.

[3]) Negatio, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen »unum«; nihil enim est aliud unum, quam ens indivisum. De veritate, qu. 1, art. 1.

[4]) Dicitur aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. De veritate, qu. 1, art. 1.

die Wesenseigenheit der anima rationalis, d. i. auf ihren intellectiven Charakter gestützt, vermöge dessen ihr im gewissen Sinne ein omnia esse zukommt; dieser muß in allen ihren wesentlichen Thätigkeiten hervortreten als ein Sich-beziehen ad omnia, wovon das Beziehen als solches der reinen Denkthätigkeit als solcher, mithin der ratio in ihrem Unterschiede vom Intellecte zufällt.

Die reine Denkthätigkeit als solche ist einem höchsten Gesetze unterstellt, welches unmittelbar aus der Natur des Denkens selber fließt, und kein anderes sein kann, als das Gesetz der Widerspruchlosigkeit. Denn diese ist die absolute Bedingung der Denkbarkeit oder rationellen Möglichkeit des Gedachten. Thomas drückt dieses höchste Denkprincip in verschiedenen Formeln aus, welche dem Sinne nach dasselbe besagen, in ihrer Fassung aber die doppelte Bedeutung der intentio als Thätigkeit und Product des Denkens (Denken und Gedanke) reflectiren: Impossibile est simul affirmare et negare [1]). Impossibile est, quod idem simul sit et non sit (in eodem cira idem). Impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem [2]). Alle übrigen principia communia und per se nota sind auf dieses höchste Princip zurückzuführen; es ist in ihnen wesentlich enthalten und erscheint in ihnen nur specialisirt durch seine Anwendung auf bestimmte genera und modos des Seienden. Solche Principien sind z. B.: das Ganze ist größer als jeder seiner Theile; Gleiches vom Gleichen abgezogen gibt gleiche Reste; worin zwei Dinge einem dritten gleich oder ähnlich sind, müssen sie unter einander gleich oder ähnlich sein u. s. w. [3]). Derlei pro-

---

[1]) 1, 2 qu. 94, art. 2; — 2, 2 qu. 1, art. 7.

[2]) Meta. IV, lect. 6. — Diese andere Ausdrucksweise desselben Principes wird so erklärt: Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecunque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis. Et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in 4 Meta. — 1, 2 qu. 94, art. 2.

[3]) Diese Principien beziehen sich zunächst auf die Zahlen- und Größenlehre. Thomas bemerkt hierüber Meta. IV, lect. 5. zu der von Aristoteles angeregten Frage de vocatis in mathematica dignitatibus: Appropriat autem ista principia magis mathematicis scientiis, quia certiores demonstrationes habent, et manifestius istis principiis per se notis utuntur, omnes suas demonstrationes ad haec principia resolventes. — Primum

positiones primae sind nun wol die nothwendigen ersten Voraussetzungen und Bedingungen alles Begreifens und Wissens (primae demonstrationum principia), und heißen deßhalb auch dignitates [jenes oberste Gesetz dignitas dignitatum] [1]); aber sie sind keine constitutiven, sondern nur regulative Principien, aus welchen allein sich keine reale Erkenntniß ableiten läßt. Jede reale Erkenntniß hat vielmehr ihre eigenen constitutiven Principien, die in dem Bereiche des Wirklichen aufzusuchen sind [2]); in der Ableitung ihres Inhaltes aus diesen principiis propriis wird auf jene höchsten regulativen Formalprincipien virtuell Bedacht genommen [3]), weil ohne dieß keine richtige, d. h. widerspruchlose Erkenntniß zu Stande kommen würde. Das Wissen um die dignitates ist nicht selbst schon eine Wissenschaft; denn erstlich sind sie unbeweisbar, und weiters theilt der Wissenschaftliche das Wissen um sie mit allen anderen Menschen, die überhaupt denkfähig sind [4]), daher sie eben communia principia genannt werden [5]). Die Menschen bringen sich dieselben auf dem

---

principium commune: de quolibet dicitur esse vel non esse, est commune in omni ente; sed istud principium: Omne totum est majus sua parte, solum convenit enti corporeo, et non substantiis separatis, quae nec totum habent, nec partem; et sic se habet in multis aliis. Opusc. 48, tract. de demonstr.

[1]) Meta. IV, lect. 6.

[2]) Demonstratio procedit ex propriis, quia non ex extraneis, nec communibus. Opusc. 48, in tractatu de demonstratione.

[3]) Dicta principia (communia) non intrant actu demonstrationes, quae fiunt in scientiis, sed virtute. Quando enim dico quamcumque propositionem, primum intrat in eam virtute. Cum enim dico: Petrus currit, certum est, vel quia homo est, vel non est. Ergo hoc principium: De quolibet dicitur esse vel non esse, virtute est in qualibet praemissarum demonstrationis, et sic est de aliis principiis minus communibus respectu demonstrationum, in quibus sunt virtute. Ibidem.

[4]) Quaedam animi conceptiones sunt communes omnibus, sicut ista: Si ab aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur, sunt aequalia. Alia vero animi conceptio est communis solum doctis, quae derivatur a primis animi conceptionibus, quae sunt in omnibus hominibus communes; et hujusmodi est: Incorporalia non esse in loco, quae non approbantur a vulgo, sed solum a sapientibus. Super Boëthium de hebdomad.

[5]) Communis conceptio est enunciatio, quam quisque probat auditam i. e. quam quilibet approbat statim ut eam audit. Ibidem.

Wege der täglichen Erfahrung zum Bewußtsein; sie abstrahiren sich die Kenntniß derselben aus dem unwillkürlichen Verhalten ihres Denkens zu dem in der Sinnenwelt ihnen gebotenen Denkstoffe [1]) Der Grund ihrer unmittelbaren Evidenz liegt darin, daß im Subjecte, d. i. in demjenigen, von welchem etwas ausgesagt wird, die Aussage oder das Prädicat selbst schon unmittelbar enthalten liegt [2]); z. B. von dem Unmöglichen versteht es sich von selber, daß es nicht möglich sei [3]). Die Wissenschaft muß auf solche letzte und höchste unmittelbar einleuchtende Sätze zurückkommen, weil sie sich sonst bei ihren Fragen nach den Gründen ihrer Sätze und Wahrheiten in einen processus in infinitum verlieren, d. h. sich selbst aufheben würde [4]).

Der nach jenen höchsten, unmittelbar in der Natur des Denkens gelegenen Gesetzen vor sich gehende Denkproceß ist die ratiocinatio, deren Verlauf die Logik zum specifischen Objecte ihrer Betrachtung macht; die Logik ist das ratiocinium rationis de actu suo [5]), das durch Reflexion auf sich gewonnene Selbstbewußtsein der Denkkraft, analog dem aus Reflexion auf sich selbst genommenen Selbstbewußtsein des Intellectes [6]). Dieses Selbstbewußtsein der ratio kann in doppelter Weise zum Gegenstande der Betrachtung gemacht werden; man kann einfach nur den Inhalt seiner Aussagen über den denknothwendigen Verlauf des Denkprocesses berücksichtigen — man kann aber auch auf die denknothwendigen Voraussetzungen und Beziehungen des Denkprocesses eingehen, um ihn in seinem inneren Zusammenhange mit dem Gesammtinhalte der geistigen

---

[1]) Vulgarium hominum intellectus non transcendunt imaginationem, quae est solum corporalium rerum; et ideo ea, quae sunt propria corporum, puta esse in loco circumscriptive, intellectus sapientum statim removet a rebus incorporeis, quod vulgus facere non potest. Ibidem.

[2]) Quia praedicatum est de ratione subjecti, et ideo statim nominato subjecto et intellecto, quid sit, statim manifestum est, praedicatum ei inesse. Ibidem.

[3]) Vgl. Hermen. I, lect. 15.

[4]) Sup. Boëth. de hebdom.

[5]) Analyt. poster. I, lect. 1.

[6]) Hoc est enim proprium intellectivae partis, ut in se ipsa reflectatur. Nam intellectus intelligit se ipsum, et similiter ratio de actu suo ratiocinari potest. Ibidem.

Denkthätigkeit zu begreifen. Demnach ist auch die Logik in einem doppelten Sinne zu nehmen; man hat zu unterscheiden zwischen der Logik als Schuldisciplin, und als Wissenschaft. Das wissenschaftliche Verständniß der Logik ist mit der wissenschaftlichen Ausbildung im Allgemeinen, mit der philosophischen Bildung insbesondere, auf's Engste verwachsen [1]); es ist daher von einer vorausgehenden gedankenmäßigen Auffassung und Ergründung der Dinge abhängig, deren Erkenntniß durch die logische Thätigkeit zum wissenschaftlichen Bewußtsein erhoben werden soll. Hieraus folgt aber noch nicht, daß ein methodisches Vorgehen im Denken und eine Kenntniß der dabei zu beobachtenden Regeln und Normen nicht auch solchen eingeübt werden könne, welche zu einem wissenschaftlichen Verständnisse der Logik noch nicht reif sind; vielmehr ist eine solche vorausgehende Einübung die wesentliche Vorbedingung eines glücklichen und erfolgreichen Fortschreitens in allen übrigen Zweigen des menschlichen Wissens [2]). Denn bevor man an eine wissenschaftliche Forschung geht, muß man die Methode, nach welcher ein Object der wissenschaftlichen Erkenntniß zu behandeln ist, bereits kennen [3]). Darum hat auch die Logik als Vorbereitungsdisciplin sachgemäß ihre Stellung vor allen anderen Fächern der Lehre und Wissenschaft. Da aber der Inhalt dieser auf das wissenschaftliche Forschen und Erkennen vorbereitenden Disciplin selber wieder Gegenstand eines Erkennens und Wissens ist, so wird mit Recht auch die Logik, als reine Denklehre ohne anderweitige Deduction und Begründung ihres rein formalen Inhaltes, eine Wissenschaft genannt [4]), deren Inhalt mit Rücksicht auf ihr specifisches Object und auf ihren specifischen Zweck bestimmt wird [5]). Ihr specifisches Object sind die

---

[1]) Impossibile est logicam scire, nisi fuerit sciens et expertus in aliis scientiis et specialiter in metaphysica. Opusc. 56. de universalibus.

[2]) Logica debet prius addisci omnibus aliis scientiis, ut ex ipsa tanquam ex praeexistente cognitione in aliis scientiis procedatur. Opusc. 56.

[3]) Oportet enim primo scire modum, scientiae, quam scientiam ipsam. Opusc. 70. Super Boëthium de Trinitate, qu. 6, art. 1.

[4]) Dialectica, secundum quod est docens, — instituens modum, quo procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas, hoc demonstrative facit, et secundum hoc est scientia. Meta. IV, lect. 4.

[5]) Rationalis scientia et ad ratiocinandum inventa. Opusc. 39.

actus rationis als solche[1]; ihr specifischer Zweck ist die methodische Leitung derselben[2]. Durch diesen specifischen Zweck ist aber auch schon wieder das dienstliche Verhältniß der Logik zu allen anderen Lehrdisciplinen ausgesprochen[3], innerhalb welcher die logica docens als logica utens zur Anwendung kommen soll. Überhaupt kann sie durch sich selbst und abgesehen von ihrem dienstlichen Zwecke eine den übrigen Wissenschaften gleichgeltende Bedeutung nicht erringen, da sie nicht, wie diese, das Wahre und Wirkliche selber kennen lehrt[4]. Ihre höchste Bedeutung ruht aber auch gar nicht in ihrer Eigenschaft als theoretische Erkenntniß, sondern vielmehr in dem praktischen Geschicke ihrer Anwendung. Und von dieser Seite betrachtet ist sie wesentlich eine Kunst[5], und zwar eine Kunst,

---

[1]) Logica — — est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Anal. post. I, lect. 1.

[2]) Ut homo in ipso rationis actu ordinate, faciliter et sine errore procedat. Ibidem.

[3]) Non tam scientia, quam scientiae instrumentum. Opusc. 70, qu. 5, art. 1.

[4]) Inter omnia objecta scientiarum debilissimum et incertissimum est subjectum logicae: quia unumquodque, quantum habet de entitate, tantum habet de veritate et certitudine ut dicit Aristoteles 2 Metaph. Nunc autem secundae intentiones solum habent esse in anima et ab anima: ex quo sequitur, quod habent debilissimum esse et sic ad plenum sciri non possunt nisi per primas intentiones. Opusc. 56.

[5]) Als solche wurde die Logik, wie Thomas bemerkt, in früherer Zeit unter den sieben freien Künsten des Trivium und Quadrivium aufgezählt. Diese wurden Künste und zwar freie Künste (artes liberales) genannt, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate rationis, ut constructionem, syllogismum, orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare, cursus siderum computare. Opusc. 70, qu. 5, art. 1. — Von den freien Künsten sind die mechanischen Künste zu unterscheiden, quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. 1, 2 qu. 57, art. 3. Es steht aber noch in Frage, ob den freien Künsten die Benennung Kunst im eigentlichsten Sinne gebühre: nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis. Ibidem. (Die sieben mechanischen Künste sind nach Hugo von St. Victor, Eruditio didascalica, II, 22—28. Lanificium, armatura, navigatio, agricultura, venatio, medicina, scientia theatrica.)

die im Range über allen anderen Künsten steht; denn die Denkkunst leitet die Vernunft selber, die Erzeugerin und Lenkerin aller anderen Künste [1]). Sie ist also die ars artium, gleichwie das oberste Princip, auf welches die Denkkunst sich stützt, ungeachtet seines rein formalen Charakters, die dignitas dignitatum ist. So wie sie aber als Wissenschaft von allen anderen Wissenschaften durchgreifend verschieden ist, so auch als Kunst von allen anderen Künsten [2]). Sie hat einen ihr eigenst und ganz allein angehörigen Charakter; und dieser besteht darin, daß sie die allgemeine Bedingung aller übrigen theoretischen und praktischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Thätigkeiten, das Rationale als solche, zu ihrem selbsteigenen Zwecke hat. Darin liegt der Grund ihrer relativen Superiorität und Inferiorität, ihrer zugleich herrschenden und dienenden Stellung.

Das specifische Object der Logik sind die intentiones secundae [3]), deren Inhalt das ens rationis [4]), d. i. das Sein als reines Gedankending nach allen Arten seiner Denkbarkeit ist, als Mögliches oder Unmögliches, Nothwendiges oder Zufälliges, als esse per se oder esse in alio, Allgemeines oder Besonderes, oder wie es sonst immer Gegenstand des Denkens und logischen Beziehens sein kann. Daraus ist nun genau zu entnehmen, in welchem Verhältnisse die Logik zur Metaphysik steht. Beide berühren sich darin, daß sie das Sein überhaupt (ens in communi), mit Einschluß aller seiner wesentlichen Unterschiede und Modificationen zum Gegenstande ihrer Functionen haben [5]). Beide unterscheiden sich aber wieder durchgreifend darin,

---

[1]) Videtur esse ars artium, quia in actum rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt. Anal. post. I, lect. 1.

[2]) Ihre beiden Seiten als Lehre und als Kunst sind bündig in der Definition ausgedrückt, welche Thomas gibt: Ars logica est scientia rationalis. Anal. post. I, l. 1.

[3]) Logica principaliter est de secundis intentionibus. Opusc. 56.

[4]) Ens rationis est proprie subjectum logicae. Meta. IV, lect. 4.

[5]) Conveniunt (philosophus et dialecticus) in hoc, quod dialectici est considerare de omnibus. Hoc autem esse non posset, nisi consideraret omnia, secundum quod in aliquo uno conveniunt: quia unius Scientiae unum subjectum est, et unius artis una est materia, circa quam operatur. Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est, quod dialectici materia est ens et ea quae sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat. — Subjectum logicae aequiparatur subjecto philosophiae. Ibidem.

daß die Logik das esse als reines Gedankending mit seinen denkbaren Unterscheidungen und Beziehungen, die Metaphysik hingegen das wirkliche, wesenhafte Sein mit allen seinen wirklichen, wesenhaften Unterschieden und sachlichen Beziehungen zum Gegenstande ihrer Untersuchung hat. Darum kann auch die logische Thätigkeit aus sich allein, d. h. mit ausschließlicher Beziehung auf ihr Formalprincip nur über Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gedachten urtheilen, und aus den in ihren intentiones enthaltenen allgemeinen Gesichtspuncten kann sie über dasjenige, was über die unmittelbare Erfahrung hinausliegt, nur probable Ansichten ableiten [1]), welchen unbedingt zuzustimmen um so gewagter ist, je abstracter und allgemeiner jene Gesichtspuncte sind; ein wirkliches oder gar nothwendiges Statthaben des Gedachten kann sie aus sich niemals erweisen. Die Aussagen über ein wirkliches Statthaben des Gedachten gehören ausschließlich dem Intellecte an; das, was an allem besonderen Wirklichen denknothwendig sein soll, hat die ratio aus den durch specielle Apprehensionen des Intellectes ihr dargebotenen speciellen Anhaltspuncten und Prämissen zu folgern [2]). Demnach ist das vernünftige Begreifen des Wirklichen von einem vorausgehenden Aufgreifen desselben abhängig [3]), und die auf das Begreifen gerichteten Functionen der Logik können nicht ohne vorausgehende Be-

---

[1]) Quia secundae intentiones applicantur rebus ab extrinseco (quia ab anima) et accidunt rebus, per eas solum potest (logica) arguere probabiliter. Opusc. 56.

[2]) Philosophus ex principiis ipsius (entis naturae) procedit ad probandum ea, quae sunt consideranda circa communia accidentia entis. Meta. IV, lect. 4. In parte logicae, quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad Logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias, quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet non utendo intentionibus logicis. Ibidem.

[3]) Andererseits aber führen eben die intentiones secundae auf das rationelle Verständniß der intentiones primae hin opusc. 56, — und überhaupt: nostra cognitio incipit a communioribus devenire ad minus communia ut dicit Aristoteles 1 physicor., und deßhalb: deveniemus in essentiam rei per cognitionem accidentium, quae incipit a sensu, cujus accidentia sunt objectum. Ibidem.

zugnahme auf das dem Wirklichen zugewendete Verhalten des Intellectes entwickelt werden [1]).

b. Das Verstehen.

Hat die ratio als solche das Mögliche und Denkbare zu ihrem Gegenstande, so der Intellect als solcher das Wirkliche und Wahre; und nur auf seine specifischen Apprehensionen gestützt, vermag jene das Probable und Wahrscheinliche zur rationellen Nothwendigkeit und Gewißheit zu erheben.

Der Intellect geht überall und allezeit vom Wirklichen aus, das sich in der Erfahrung darbietet; dieses ist aber überall ein Bestimmtes, welches so und nicht anders beschaffen ist. Alle möglichen Bestimmtheiten des Seienden sind unter den zehn Aristotelischen Kategorien zusammengefaßt; demnach muß auch jede unmittelbare Apperception des Intellectes unter einer bestimmten Kategorie (in aliquo genere) stehen. Mit der Wahrnehmung, daß etwas ist, ist mithin nothwendig auch eine Apperception dessen, was es ist, verbunden; in der gedankenmäßigen Ermittelung des Was besteht das Verständniß des Wahrgenommenen. Dieses ist aber nicht mit einer ersten und unmittelbaren Apprehension des Wirklichen durch eine intentio prima als solche errungen, obschon es in derselben implicite enthalten liegt. Die selbsteigenste Aufgabe des Intellectes ist

[1]) Ein vollständig ausgeführtes System der Logik als Philosophia Rationalis müßte nach den in Anal. post. I, lect. 1 enthaltenen Angaben einerseits mit Rücksicht auf die drei Acte des Intellectes: in divisibilium apprehensio, judicium und discursus, andererseits mit Rücksicht auf die sprachliche Vermittelung des geistigen Denklebens und endlich mit Rücksicht auf die nach ihren Distanzen von der vollen Energie des rein geistigen Denklebens sich abstufenden Gebiete der inneren Gefühlswelt und äußeren praktischen Berufssphären entwickelt werden. Die Lehre von der intellectualis apprehensio würde mit der Kategorienlehre, die Lehre vom judicium mit der Ideenlehre (Universalien) in Verbindung gesetzt werden müssen. Die Lehre vom discursiven Denken würde in ihrem rein formalen Theile die Lehre von der dialektischen Vermittelung, in ihrem auf die strenge Wissenschaft angewandten Theile die Beweislehre mit Ausläufen in die allgemeine Wissenschaftslehre enthalten, an deren Grundzüge sich, anknüpfend an die sprachliche Vermittelung des judicium und discursus in Satz und Rede, die ersten Elemente einer Sprachphilosophie, Rhetorik und Poetik anschließen würden.

vielmehr diese, die in der unmittelbaren Apperception des Objectes unmittelbar geeinigten Momente: das Sachliche als solches (das quid), und die Form, unter welcher dasselbe zum Objecte der intellectuellen Apprehension wird (das quod) von einander zu unterscheiden [1]), die unterschiedenen aufeinander zu beziehen, und in Folge dieser Aufeinanderbeziehung das wechselseitige Verhältniß derselben zu einander zu bestimmen. Darin besteht die dem Intellecte als solchem eigenste Function, das Urtheilen (judicare), durch dessen Ergebniß das Wahre am Wirklichen ermittelt werden soll. Das Wahre bedeutet da den gedankenmäßigen Charakter der Bestimmtheit des Wirklichen. Der Proceß der Verständigung ist wesentlich rationaler Art, und begreift daher im umfassenderen Sinne neben der urtheilenden Thätigkeit auch die räsonnirende Thätigkeit in sich. Erstere bleibt beim Objecte der Apprehension stehen und sucht dasjenige zu ermitteln, was in der Apprehension des Wirklichen enthalten liegt, ohne Beziehung auf ein anderes Wirkliches; diese Ermittelung vollzieht sich durch das im judicium statthabende componere und dividere des Intellectes. Die räsonnirende Thätigkeit [2]), oder das discurrere, begreift den Gegenstand aus seinen Beziehungen zu Anderem, in welchem der Grund oder das Warum (Woher und Wozu) seines Was gesucht wird [3]). Im weitesten Sinne gefaßt, bedeutet also der Intellect den Inbegriff aller auf das Verständniß des Wirklichen abzweckenden Geistesthätigkeiten; das Verständniß bezieht sich in diesem Umfange auf das Daß, Was und Warum des Wirklichen [4]). In seiner engeren Bedeu-

---

[1]) In den terminis, welche sich rein nur auf das esse als solches beziehen, d. h. dasjenige an den Dingen ausdrücken, worin diese außerhalb jeder generischen Bestimmtheit stehen, läßt sich kein quid und quod mehr unterscheiden. Man zählt sechs solche terminos: ens, res, unum, aliquid, verum, bonum. De veritate, qu. 1, art. 1.

[2]) Tunc ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato transimus in aliud, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Contr. Gent. I, c. 57.

[3]) Das quid und quod (Subjicibile und Praedicabile) werden auch als causa materialis und causa formalis, das Woher und Wozu als causa efficiens und causa finalis bezeichnet.

[4]) Perfecta enim ratio cujuscunque rei colligitur ex omnibus causis ejus. 1, 2 qu. 55, art. 4.

tung aber, und in seinem Gegensatze zur ratio hat der Intellect specifisch das Was der Dinge zu seinem Gegenstande [1]), und der discursus kommt da als Vehikel der Verständigung nur insoferne in Betracht, als er zur vollkommenen Ermittelung des Was dienen muß [2]). Die specifische Würdigung der discursiven Denkthätigkeit gehört einer anderen Seite des geistigen Denklebens an, welche in weiterem Verlaufe zur Sprache kommen wird.

Das Was besagt ein bestimmtes genus, unter welches subsumirt ein Seiendes dem Intellecte verständlich und begreiflich wird. Vermöge dieses Besagens heißt es Prädicat, so wie das seiner Bestimmtheit unterzogene Wirkliche, eben deßhalb weil es der Bestimmtheit des Prädicates unterworfen wird (subjicitur), Subject genannt wird. Es gibt zehn genera oder Kategorien, welchen ein Seiendes möglicher Weise eingereiht werden kann, und demnach auch zehn Prädicamente oder Arten der Aussage über das Wirkliche. Thomas deducirt diese Zehnzahl mit Bezugnahme auf einen dreifachen Gesichtspunct, unter welchem ein Seiendes betrachtet werden kann [3]). Die Aussage kann sich erstlich unmittelbar auf das Wesen einer Sache beziehen, und bezeichnet sodann die Substanz derselben, deren Kategorie das erste der zehn genera ist. Oder es wird durch das Prädicat etwas ausgedrückt, was zwar nicht das Wesen einer Sache selbst ist, aber ihr wesentlich inhärirt; hieher gehören die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation [4]).

---

[1]) Intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare. 2, 2 qu. 45, art. 2.

[2]) Non enim aliquis ex hoc ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit, qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans; hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando. Contra Gentiles. I, c. 57. — Thomas läßt es gewissermaaßen unentschieden, ob und wie weit man das ratiocinari als specifische Function des Intellectes ansehen wolle, wenn er sagt: Philosophus in 3 de anima (text. 21) ponit duas operationes intellectivae partis: quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse; quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. 2, 2 qu. 83, art. 1.

[3]) Phys. III, lect. 5.

[4]) Alius autem modus est, quo praedicatur de aliquo id, quod non est

Oder es kann endlich etwas, was nicht mehr im Wesen einer Sache als solcher liegt, sondern eine von ihrer Wesensbestimmtheit abtrennbare, äußere Zufälligkeit ist, zum Gegenstande einer Aussage gemacht werden. Derlei Prädicate aber theilen sich wieder in solche, welche allen Erfahrungsgegenständen der Menschenwelt — und in andere, welche nur dem Menschen allein beigelegt werden können. Erstere können sich entweder auf den Begriff der Ursache oder auf den des Maaßes beziehen; beiderlei Beziehungen sind aber nur soweit zu berücksichtigen, als sie nicht schon in den früher genannten Kategorien enthalten sind. Auf den Begriff der Ursächlichkeit beziehen sich die Kategorien des thätigen und leidenden Verhaltens (actio et passio); auf den des Maaßes die Kategorien der Zeit, des Ortes und der Lage (quando, ubi, situs). Die zehnte Kategorie aber, die des habitus, ist strenge genommen nur auf den Menschen anwendbar[1]).

---

de essentia ejus, tamen inhaeret ei, quod quidem vel se habet ex parte materiae subjecti, et secundum hoc est praedicamentum quantitatis; nam quantitas proprie consequitur materiam, unde et Plato posuit magnum ex parte materiae. Aut consequitur formam, et sic est praedicamentum qualitatis, unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie, et figura in lineis vel superficiebus. Aut se habet per respectum ad alterum, et sic est praedicamentum relationis. Ibidem.

[1]) Tertius autem modus praedicandi est, quando aliquid extrinsecum de aliquo praedicatur per modum alicujus denominationis. Sic enim et accidentia extrinseca de substantiis praedicantur, non tamen dicimus, quod homo sit albedo, sed quod homo sit albus. Denominari autem ab aliquo extrinseco invenitur quidem quodammodo communiter in omnibus, et aliquo modo specialiter in iis, quae ad homines pertinent tantum. Communiter autem invenitur aliquod denominari ab aliquo extrinseco vel secundum rationem causae, vel secundum rationem mensurae; denominatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori. Cum autem quatuor sint causarum genera, duo ex his sunt partes essentiae, scil. materia et forma: unde praedicatio, quae posset fieri secundum haec duo, pertinet ad praedicamentum substantiae, utpote si dicamus, quod homo est rationalis, et homo est corporeus. Causa autem finalis non causat seorsum aliquid ab agente; in tantum enim finis habet rationem causae, in quantum movet agentem. Remanet igitur sola causa agens, a qua potest denominari aliquid sicut

Soweit steht der Intellect noch ganz auf dem Boden der Wirklichkeit; denn Subject und Prädicat sind für ihn etwas Gegebenes, und ihre Verbindung in einem gegebenen Objecte ebenfalls, wenigstens häufig und besonders an den Sinnendingen. Das Wesen

---

ab exteriori. Sic igitur, secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis; nam pati nil est aliud, quam suscipere aliquid ab agente. Secundum autem quod e contra denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis; nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est. Mensura autem quaedam est extrinseca, et quaedam intrinseca. Intrinseca quidem, sicut propria longitudo uniuscujusque et latitudo et profunditas; ab his ergo denominat aliquid sicut ab intrinseco inhaerente; unde pertinet ad praedicamentum quantitatis. Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus; secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum quando; secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum ubi et situs; quod addit supra ubi dicit: »ordinem partium in loco.« Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur; est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sic igitur aliquid dicitur esse quando vel ubi per denominationem a tempore vel a loco et etiam aliquid speciale in hominibus. In aliis enim animalibus natura dedit sufficienter ea, quae ad conservationem vitae pertinent, ut cornua ad defendendum, corium grossum et pilosum ad tegendum, ungulas vel aliquid hujusmodi ad incedendum sine laesione. Et sic cum talia animalia dantur armata vel vestita, vel calceata, quodammodo non denominantur ab aliquo extrinseco, sed ab aliquibus suis partibus. Unde hoc refertur in his ad praedicamentum substantiae; ut puta, si diceretur, quod homo est manuatus vel pedatus. Sed hujusmodi non poterant dari homini a natura, tum quia non conveniebant subtilitati complexionis ejus, tum propter multiformitatem operum, quae conveniunt homini, in quantum habet rationem, quibus aliqua determinata instrumenta accomodari non poterant a natura; sed loco omnium inest homini ratio, qua exteriora sibi praeparat loco horum, quae aliis animalibus intrinseca sunt. Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calciatus, denominatur ab aliquo extrinseco, quod non habet rationem causae neque mensurae; unde est speciale praedicamentum et dicitur habitus. Sed attendendum est, quod etiam aliis animalibus hoc praedicamentum attribuitur, sed non secundum quod in sua natura considerantur, sed secundum quod in hominis usum veniunt, ut si dicamus equum phaleratum vel sellatum seu armatum. Ibidem.

der Verständigung besteht aber darin, den Sinn aufzufassen, in welchem Subject und Prädicat aufeinander bezogen werden müssen; ob nämlich das Prädicat einen generischen, oder specifischen, oder distinctiven Charakter des Subjectes ausdrücke, ob es ihm als proprium oder accidens beigelegt werde. Diese Einsicht bietet sich dem Intellecte nicht mehr durch das Ding als solches dar, sondern resultirt aus einer ihm eigenen Art und Weise, sich mit dem durch Sinneswahrnehmung aufgegriffenen Objecte auseinanderzusetzen, um es sich verständlich zu machen und das Wahre am Wirklichen zu finden. Das Wahre am Wirklichen ist aber dasjenige, was unabhängig von der concreten und zufälligen sinnlichen Besonderheit des Dinges von ihm gilt, der allgemeine höhere Gesichtspunct, unter welchem es sammt seinen Prädicaten aufgefaßt und begriffen wird. Diese allgemeinen logischen Gesichtspuncte sind die bereits bemerkten fünf (quinque voces): genus, species, differentia, proprium, accidens. Aus ihrer über die Einzeldinge als solche hinausgreifenden allgemeinen Bedeutung und Beziehung auf ein Mehreres unter ihnen zu Befassendes erklärt sich ihre Benennung als Universalien und Prädicabilien [1]); auch fallen sie, wie unmittelbar vor die Augen tritt, mit den intentiones secundae zusammen [2]), während die Prädicamente der Einzeldinge als solche in den Bereich der intentiones primae gehören. Die Prädicamente fallen auf Seite der objectiven Wirklichkeit, die Prädicabilien auf Seite des begreifenden Verstandes, jedoch so, daß sie als Vermittler des Verständnisses über beiden, über dem Intellecte und den Dingen stehen, während die Prädicamente an etwas haften, was in seiner determinirten Besonderheit dem seiner Natur nach auf das Allgemeine sich beziehenden Intellecte wesentlich untergeordnet ist.

---

[1]) Hoc dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari. Meta. VII, lect. 13.

[2]) Quia intellectus reflectitur supra seipsum et supra ea quae in eo sunt, sive subjective sive objective, considerat iterum hominem a se intellectum sine conditionibus materiae et videt, quod talis natura cum tali abstractione intellecta potest attribui huic et illi individuo: et ideo format intentionem de tali natura, et hanc vocat universale seu praedicabile. Opusc. 48, cap. 2.

Das Ziel und Ergebniß der Verständigung ist die Diffinitio. Gegenstand der Definition ist das Wirkliche (res) oder das quid, Inhalt der Definition das Was [1]), das quod quid est oder quod quid erat esse (das Aristotelische τὸ τί ἦν εἶναι); denn in diesem liegt das Wahre oder Gedankenmäßige (Intelligible) am Wirklichen (ratio rei). Strenge genommen besteht aber das Was nur in demjenigen, was an der Sache essenziell ist und in die erste der zehn Kategorien gehört [2]); daher ist, an sich genommen, aus der Definition Alles auszuschließen, was nur zufällig und äußerlich mit der Sache verbunden [3]), oder wenn es schon zur Sache selber gehört, doch nur per modum passionis oder participationis ihr eigen ist [4]). Gleichwie man aber nicht bloß den Substanzen, sondern in abgeleiteter Weise (per posterius) auch den an ihnen erscheinenden Eigenschaften und Zuständen Realität zuschreibt, ebenso und eben-

---

[1]) Diffinitio significat, quid est res. Contra gent. I, c. 21.

[2]) Esse hoc aliquid convenit solis substantiis. Meta. VII, lect. 3. Daher wird auch diese Kategorie als Prädicament des esse per se allen übrigen gegenübergestellt: Esse per se est modus praedicamenti substantiae, esse vero in alio est modus aliorum novem praedicamentorum. Opusc. 48, tract. 2, c. 1.

[3]) Hoc autem sciendum est de eo, quod quid erat esse, quod oportet quod praedicetur secundum se. Illa enim quae praedicantur de aliquo per accidens, non pertinent ad quod quid erat esse alicui. — Cum quaeritur, quid est homo, non potest responderi, quod sit albus vel sedens vel musicus. Et ideo nihil eorum, quae praedicantur per accidens de aliquo, pertinet ad quod quid erat esse illius rei. Meta. VII, lect. 3.

[4]) Praedicatur per se passio de proprio subjecto, sicut color de superficie; non tamen quod quid erat esse est, quid ita inest alicui secundum se, sicut superficiei inest album, quia non superficiei est, album esse i. e. hoc ipsum quodquid est superficies, et quodquid est album. Alia enim est quidditas superficiei et albedinis; et non solum hoc, quod est esse album, non est quodquid est superficiei, sed nec ipsum compositum ex utrisque, scil. superficie et albedine, quod est esse superficiem albam vel esse superficiei albae. Quidditas enim vel essentia superficiei albae non est quidditas vel essentia superficiei. Et si quaeratur, quare? Responderi potest, quia hoc adest ei, i. e. quia cum dico superficiem albam, dico aliquid, quod adhaeret superficiei tanquam extrinsecum et non tanquam intrans essentiam ejus. Ibidem.

deßhalb bietet sich per posterius auch an letzteren ein quid dar, welches zwar nicht simpliciter, aber doch secundum quid definirbar ist, insofern es nämlich am Sein des simpliciter quid Theil hat und mit ihm Eins ist, d. i. am quid als quale erscheint; daher in den Definitionen der Inhärenzen immer auch irgend ein Object als Träger derselben vorkommen muß [1]). Das secundum quid und per posterius Definirbare ist, sowol seiner Benennung als seinem Begriffe nach von dem simpliciter Definirbaren verschieden, und hat mit dem letzteren nur das Subject der Aussage gemein; man nennt derlei nach Sinn und Benennung verschiedene Prädicatsbestimmungen, welche in der gemeinsamen Beziehung auf ein bestimmtes Subject zusammentreffen, analogische Prädicationen. Somit verhalten sich die Aussagen in jenen Definitionen, welche das secundum quid esse zum Gegenstande haben, zu jenen, welche das simpliciter quid definiren, als analogische Prädicationen [2]). In jeder Definition muß von dem zu definirenden quid das genus und die differentia prädicirt werden. Was nicht in genere ist, ist auch nicht definirbar; alles zu Definirende muß in genere aliquo sein,

---

[1]) Patet quod si album habet quod quid erat esse et definitionem, non habet aliam quam illam, quae est albi hominis, quia cum in definitione accidentis ponatur subjectum, oportet quod hoc modo diffiniatur album sicut albus homo, ut dictum est; et hoc sic patet, quia hoc quod est album, non habet quodquideratesse, sed solum hoc de quo dicitur, scil. homo vel homo albus. Et hoc est, quod dicit (philosophus): ergo est quodquideratesse aliquid — — i. e. quodquideratesse non est nisi ejus quod est aliquid, sive illud aliquid sit totaliter i. e. compositum ut homo albus, sive non totaliter ut homo. Album autem non significat aliquid sed quale. Ibidem.

[2]) Quodquidest et diffinitio non dicitur nec aequivoce nec univoce de substantia et accidente sed per respectum ad unum (i. e. analogice, wie im Vorausgehenden dieser Ausdruck erklärt wird im Unterschiede von univoce und aequivoce). Ibidem. — Univoce, bemerkt Thomas in der Abhandlung de principiis naturae, praedicatur aliquid secundum idem nomen et eandem rationem. Aequivoce praedicatur, quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et diversam rationem. Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt diversae, sed attribuuntur uni alicui eidem.

entweder in genere substantiae oder accidentis [1]). Das zu definirende quid kann als besonderes unter dem genus Inbegriffenes in der Allgemeinheit des genus nicht aufgehen, sondern ist ein Seiendes neben anderen unter demselben genus inbegriffenen Seiendes, und unterscheidet sich (differt) eben durch sein Sein von den anderen Seienden, mit welchen es das genus gemein hat [2]); daher muß in der Begriffsbestimmung des quid neben dem genus auch die das Eigenthümliche der Besonderheit ausdrückende differentia als completiva ratio generis [3]) angegeben werden. Der in solcher Weise bestimmte Begriff einer Sache ist das intellectuelle Bild [4]) der Sache oder die species; die species ist also der Inhalt der Definition [5]). Diejenige Differenz, in welcher die species vollkommen aufgeht, heißt die differentia ultima; und um diese handelt es sich eigentlich, wenn die species vollkommen bestimmt werden soll [6]). Es versteht sich von selbst, daß nach Verschiedenheit der

---

[1]) Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis aut in genere substantiae. Contr. gent. I, c. 25.

[2]) Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis, quae in eodem genere sunt; alias genus de pluribus non praedicaretur. Contra gent. I, c. 25.

[3]) 1, 2 qu. 77, art. 5. Sie wird definirt als praedicabile de pluribus differentibus specie in quod quale. Opusc. 48, tract. 1, c. 4.

[4]) Species intelligibilis est similitudo alicujus intellecti. Contr. gent. I, c. 46.

[5]) Species sola definitur, cum omnis diffinitio sit ex genere et differentiis. Illud autem, quod sub genere continetur et differentiis constituitur, est species; et ideo solius speciei est diffinitio. Meta. VII, lect. 3.

[6]) Man braucht wol nicht immer die differentias ultimas anzugeben: Ad manifestandum quod quid est, accipienda sunt talia, quae quidem sunt semper et in plus, non tamen extra genus, usque ad talem terminum, ut primo quidem unumquodque quod accipitur sit in plus, omnia autem non sint plus, sed convertantur cum re, cujus quaeritur quodquid est. Ejus enim rationem necesse est significare quodquid est. Das Gesagte wird erläutert durch die beispielweise Bestimmung dessen, was zum Wesen des ternarius gehöre. Man kann ihn so definiren: numerus impar, primus utroque modo. Das primum utroque modo ist an ihm: 1) daß er durch keine andere Zahl gemessen wird (wie z. B. 4 durch 2 meßbar ist); 2) daß er nicht aus mehreren Zahlen zusammengesetzt ist, wie z. B.

Differenzen auch verschiedene species resultiren [1]; daher die Definition des genus als eines praedicabile de pluribus differentibus specie in eo quod quid [2]). Eine pluralitas specierum ejusdem generis wird schon durch den Begriff des genus selber involvirt; denn das genus wäre nicht mehr das Allgemeinere über der spe-

---

7 = 4 + 3, sed ex sola unitate et dualitate. Sic ergo patet, quod quodlibet praedictorum convenit etiam aliis in genere numeri (nämlich numerus und impar kommt allen ungeraden Zahlen zu, das primum utroque modo kommt auch der Zweizahl zu); aber omnia ista simul juncta significant quod quid est ternarius. Nun aber fährt Thomas fort: Sed videtur quod non requiratur ad definitionem, quod quaelibet particula sit in plus quam diffinitum. Dicit enim philosophus in 7 Meta., quod quando pervenitur ad ultimas differentias, erunt aequales differentiae speciebus; non ergo oportet, quod differentia sit in plus quam species. Quod etiam rationabile videtur. Dicit enim philosophus in 8 Meta., quod ratio, quae est ex differentiis, videtur esse speciei et actus i. e. formae; quia sicut ibidem dicitur, differentia respondet formae, cujuslibet autem speciei est propria forma, quae nulli alii convenit. Videtur igitur quod differentia ultima non excedat speciem. Dicit etiam philosophus in 7 Meta., quod nihil est aliud in definitione quam genus et differentiae, et quod possibile est diffinitionem ex duobus constitui, quorum unum sit genus, aliud differentia. Differentia autem non invenitur extra proprium genus, alioquin non esset divisiva generis per se, sed per accidens; videtur ergo quod differentia non excedat speciem. Sed dicendum est, quod si accipi posset differentia quae notificaret ipsam formam substantialem speciei, nullo modo differentia ultima esset in plus quam species ut rationes probant. Sed quia formae essentiales non sunt nobis per se notae, oportet quod manifestentur per aliqua accidentia, quae sunt signa illius formae, ut patet in 8 Meta., non autem oportet accipere accidentia propria illius speciei, quia talia oportet per diffinitionem speciei demonstrari; sed oportet notificare formam speciei per alia accidentia communiora, et secundum hoc differentiae sumptae dicuntur quidem substantiales, in quantum inducuntur ad declarandam formam essentialem, sunt autem communiores specie, in quantum assumuntur ex aliquibus signis, quae sequuntur superiora genera. Anal. post. II, lect. 13.

[1]) Mit Beziehung auf die differentiae ultimae gilt: quot differentiae, tot species. Meta. VII, lect. 12.

[2]) Opusc. 48, tract. 1, c. 2.

cies, wenn es mit dieser absolut zusammenfiele [1]). Es läßt sich aber nicht auf gleiche Weise ein logischer Grund dafür beibringen, daß unter einer und derselben species eine Mehrheit von numerisch verschiedenen Individuen enthalten sein müsse [2]); obschon die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, da ja das Abstractum des Artbegriffes unter den verschiedenartigen Verhältnissen der concreten Wirklichkeit in verschiedener Weise ausgedrückt sich vorfinden kann. Daher die Definition der species als eines praedicabile de pluribus differentibus numero in eo quod quid est [3]). Wie aus der Art die Individuen hervorgebildet werden, hat die Metaphysik zu erörtern.

Durch genus und differentia wird das quid der Sache bestimmt; am quale kommen die Prädicabilien des proprium und accidens zur Anwendung. Das accidens drückt die Eigenschaft aus, das proprium die Beziehung derselben auf ein bestimmtes Subject als Träger der Eigenschaft [4]). Von der abstracten oder concreten Fassung des accidens hängt ab, ob es als genus oder als differentia in dem zu definirenden quale erscheint [5]). Im Be-

---

[1]) Non est possibile inveniri aliquod genus, cujus una tantum sit species. Genus enim dividitur in species per oppositas differentias. Oportet autem, si unum contrariorum invenitur in natura, et reliquum inveniri, ut patet per philosophum in 2 de Coelo et Mundo. Et ideo si una species invenitur, invenitur et alia. Anal. post. I, lect. 11.

[2]) Contingit, totam materiam alicui speciei proportionatam sub uno individuo comprehendi, et tunc non est nisi unum individuum sub una specie. Ibidem.

[3]) Opusc. 48, tract. 1, c. 3.

[4]) Dieser Träger muß daher auch jederzeit in der Definition des accidens genannt werden: Sicut in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cujuslibet accidentis ponitur ejus subjectum. Meta. VII, lect. 1.

[5]) Si accidens definitur in abstracto, subjectum ponitur loco differentiae, id autem quod pertinet ad genus accidentis ponitur loco generis; ut cum dicitur: simitas est curvitas nasi. Cum autem accidens definitur in concreto, e converso subjectum ponitur loco generis, sicut cum dicitur, simum est nasus curvus. De sensu et sensato, lect. 6. Über den Grund dieses gegensätzlichen Verhältnisses äußert sich Thomas: Quomodocunque significetur accidens, habet dependentiam ad subjectum secundum suam rationem. Aliter tamen et aliter; nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quae

griffe des proprium liegt es, allen Subjecten einer bestimmten species auf nothwendige Weise zu eignen [1]); darin ist auch sein Gegensatz zum accidens als dem zufällig Eignenden [2]) ausgesprochen.

Was außer, unter oder über den Gegensätzen von genus und differentia, proprium und accidens steht, ist nicht definirbar; denn eine Aussage (praedicatio) ist nur da möglich, wo für den Verstand Subject und Prädicat auseinander treten. So steht einerseits das reine Sein als solches außerhalb aller Determination [3]); und eben so kann andererseits das Einzelne als solches nicht mehr definirt werden, sondern nur dasjenige an ihm, was sich auf einen allgemeinen Begriff zurückbeziehen läßt [4]). Die gesammte Scala der

---

incipit ab accidenti et terminatur ad subjectum; nam albedo dicitur, qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis non ponitur subjectum quasi prima pars definitionis, quae est genus, sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim, quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto et terminatur ad accidens; dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim, quod simus est nasus curvus. 1, 2 qu. 53, art. 2, ad 3.

[1]) Proprium est, quod convenit omni et soli et semper et conversim praedicatur de re. Opusc. 48, tr. 1, c. 6.

[2]) Quod contingit eidem inesse et non inesse praeter rei corruptionem. Ibidem, c. 8.

[3]) Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere, quod ipsum esse sit. Supra Boëthium de hebdom. Was von der prädicatlosen Bejahung gilt, gilt natürlich auch von der prädicatlosen Verneinung, vom non esse. Daraus werden höchst bedeutsame metaphysische Resultate gefolgert, wie sich später in den Lehren über Gott und Materie zeigen wird.

[4]) Dicendum, quod licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis definiri potest; et sic philosophus definit substantiam primam, et hoc modo definit Boëthius personam. 1 qu. 29, art. 1. — Sicut nomen, quod significat naturam, est commune et definibile, ut homo et animal: ita nomen, quod significat naturam cum tali modo existendi, ut hypostasis vel persona. Illud vero nomen, quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune neque definibile ut Socrates et Plato. De potentia, qu. 9, art. 2. Die ausschließ-

logischen Determination ist in ihren beiden entgegengesetzten Enden durch das genus generalissimum und durch die species specialissima begränzt. Das Vehikel der vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitenden Determination ist die divisio, welche mit Angabe der differentia prima beginnt und bis zur Erhebung der differentia ultima fortgesetzt wird [1]. So verfolgt das Denken die in einem bestimmten genus primum enthaltenen Besonderheiten bis zur species ultima [2]. Jedes genus intermedium schließt das genus

---

lichen Eigenheiten der Singularität werden in folgenden Gedächtnißversen zusammengefaßt:

> **Forma, figura, locus, tempus, cum nomine, sanguis,**
> **Patria, sunt septem quae non habet unus et alter.**

[1]) Diffinitio est ratio ex differentiis, quia genus non est praeter differentias. Meta. VII, lect. 12.

[2]) In diffinitionibus, in quibus sunt multae differentiae, oportet non solum dividi genus in differentiam, sed etiam dividi differentiam primam in differentiam secundam; sicut animalis differentia est pedalitas, secundum quam animal dicitur habere pedes vel gressibile. Sed quia etiam haec differentia multipliciter invenitur, iterum oportet scire differentiam animalis habentis pedes, quae sit differentia ejus, in quantum est habens pedes, scil. per se et non per accidens. Et ideo, quia habenti pedes accidit habere alas, non est dicendum, dividendo differentiam, quod habentis pedes aliud est alatum, aliud non alatum, si homo bene velit dicere divisionem differentiarum. Sed tamen quandoque aliquis dividens differentias facit hoc, ut scilicet dividat per ea, quae sunt secundum accidens, propter hoc quod non potest invenire proprias et per se differentias. Aliquando enim necessitas cogit, ut utamur loco per se differentiarum differentiis per accidens, inquantum sunt signa quaedam differentiarum essentialium nobis ignotarum. Sed hoc modo est haec differentia dividenda: habens pedes sc. hujusmodi animalium aliud est habens pedes scissos et aliud non scissos. Istae enim sunt differentiae pedis, scil. scissum et non scissum. Et ideo habens pedes scissos per se dividet hanc differentiam, quae est habens pedes. Scissio enim pedis est quaedam pedalitas i. e. haec differentia, quae est habere pedes scissos, est quoddam contentum sub hoc, quod est habere pedes, et habent se ad invicem sicut determinatum et indeterminatum, sicut diximus de genere et differentia. Et ita semper procedendum est in divisione differentiarum, donec dividens veniat ad non differentia i. e. ad ultimas differentias quae non dividuntur ulterius in alias differentias. Et tunc tot erunt species pedis, quot differentiae et species animalium

primum, und die specifische Differenz des genus intermedium alle vorausgehenden allgemeineren Differenzen und darin die in gerader Ordnung [1]) aus fortschreitenden näheren Bestimmungen des quid gewonnenen species in sich [2]); aus der auf das quale, d. h. auf den Gegensatz von proprium und accidens sich beziehenden Bestimmungen erwachsen die Seiten- und Nebenordnungen [3]), gleichsam die Äste jenes Baumes, welcher in der mittelalterlichen Logik unter dem Namen arbor Porphyrii bekannt war [4]) und hier nach der von Thomas oder einem seiner Schüler gelegentlich gegebenen Berichtigung und Vervollständigung [5]) vorgezeigt werden soll.

---

habentium pedes aequales differentiis. Quaelibet enim individualis differentia constituet unam speciam specialissimam. Meta. VII, lect. 12.

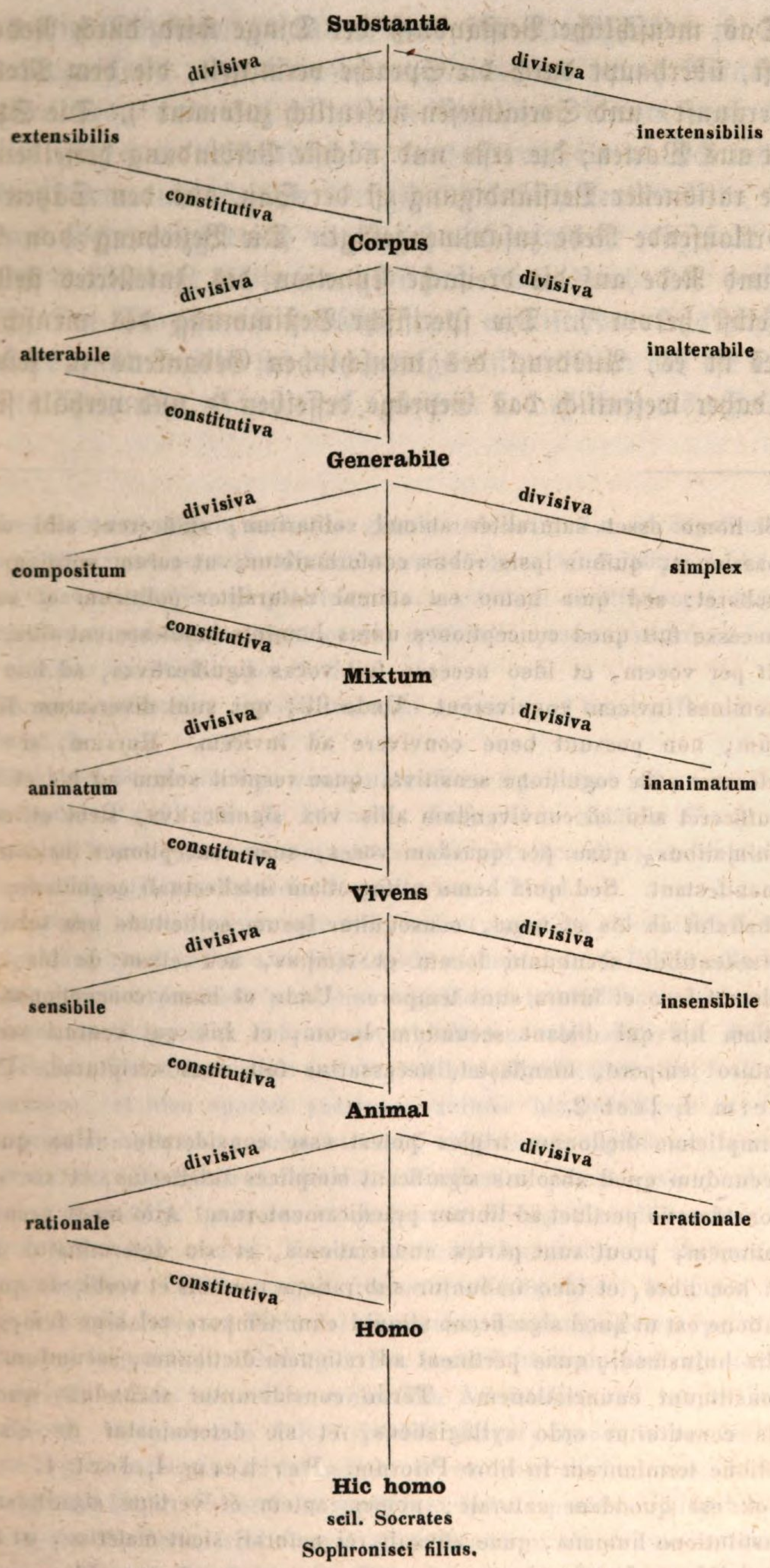
[1]) Secundum rectum i. e. a communiori ad minus commune descendendo secundum per se differentias et non accipiendo quasi a latere differentias per accidens. Ibidem.

[2]) Istae sunt definitiones verae, in quibus non est aliud, quam primum genus et differentiae. — — Ideo autem dico, quod in definitione est primum genus cum differentiis, quia si aliquando in diffinitionibus ponantur genera intermedia inter genus primum, quod est generalissimum, et inter species ultimas quae definiuntur, tamen illa genera media nihil aliud sunt, quam genus primum, et differentiae comprehensae in intellectu generis medii cum genere primo. Sicut, si in diffinitione hominis ponatur animal, quod est genus intermedium, patet quod animal nihil aliud est quam substantia, quae est genus primum cum aliquibus differentiis, est enim animal substantia animata sensibilis. Et similiter si intelligamus primum genus esse animal habitum, bipes, et iterum tertium genus, animal bipes non alatum, et similiter, si aliquod genus per plures differentias determinatur. Semper enim posterius genus comprehendit prius cum aliqua differentia. Et sic patet quod omnis diffinitio resolvitur in primum genus et aliquas differentias. Ibidem.

[3]) Quodsi aliquis in dividendo et definiendo accipiat differentiam secundum accidens, sicut si dividatur quod habentium pedes aliud est album, aliud est nigrum, tot erunt differentiae ultimae, quot factae sunt divisiones, quia una earum alteram non includet. Dieß die differentiae a latere. Ibidem.

[4]) Er ist verzeichnet in opusc. 48, tr. 2, c. 3.

[5]) Opusc. 42.


Substantia
divisiva
divisiva
extensibilis
inextensibilis
constitutiva
Corpus
divisiva
divisiva
alterabile
inalterabile
constitutiva
Generabile
divisiva
divisiva
compositum
simplex
constitutiva
Mixtum
divisiva
divisiva
animatum
inanimatum
constitutiva
Vivens
divisiva
divisiva
sensibile
insensibile
constitutiva
Animal
divisiva
divisiva
rationale
irrationale
constitutiva
Homo
Hic homo
scil. Socrates
Sophronisci filius.

Das menschliche Verständniß der Dinge wird durch Rede und Schrift, überhaupt durch die Sprache vermittelt, die dem Menschen als Vernunft- und Socialwesen wesentlich zukommt [1]). Die Sprache besteht aus Worten; die erste und nächste Verbindung derselben zum Zwecke rationeller Verständigung ist der Satz, aus den Sätzen wird die fortlaufende Rede zusammengefügt. Die Beziehung von Wort, Satz und Rede auf die dreifache Function des Intellectes stellt sich von selbst hervor [2]). Die specifische Bestimmung des menschlichen Wortes ist es, Ausdruck des menschlichen Gedankens zu sein; es trägt daher wesentlich das Gepräge desselben [3]) und verhält sich zu

---

[1]) Si homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem, et ideo necesse fuit voces significativas, ad hoc quod homines invicem conviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem. Rursum, si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad hic et nunc, sufficeret sibi ad convivendum aliis vox significativa, sicut et ceteris animalibus, quae per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant. Sed quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab hic et nunc, consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus secundum locum et tempus, sed etiam de his, quae distant loco et futura sunt tempore. Unde ut homo conceptiones suas etiam his qui distant secundum locum, et his qui venturi sunt in futuro tempore, manifestet, necessarius fuit usus scripturae. Periherm. I, lect. 2.

[2]) Simplicium dictionum triplex potest esse consideratio. Una quidem, secundum quod absolute significant simplices intellectus, et sic earum consideratio pertinet ad librum praedicamentorum. Alio modo secundum rationem, prout sunt partes enunciationis, et sic determinatur de eis in hoc libro, et ideo traduntur sub ratione nominis et verbi, de quorum ratione est ut quod significent aliquid cum tempore vel sine tempore et alia hujusmodi, quae pertinent ad rationem dictionum, secundum quod constituunt enunciationem. Tertio considerantur secundum quod ex eis constituitur ordo syllogisticus, et sic determinatur de eis sub ratione terminorum in libro Priorum. Periherm. I, lect. 1.

[3]) Vox est quoddam naturale; nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quae advenit rei naturali sicut materiae, ut forma lecti ligno. Ibidem.

den bloßen Empfindungslauten, wie ein Kunstgebilde zu einem Naturerzeugnisse [1]). Die Empfindungslaute sind etwas Natürliches, Unwillkürliches, und weil allgemein dieselben, darum auch durch sich selbst allgemein verständlich [2]); anders verhält es sich mit den sinnlichen Lauten und Zeichen der gedankenmittheilenden Rede, deren Sinn und Bedeutung durch menschliche Übereinkunft festgestellt ist [3]), daher es verschiedene Sprachen gibt und keine durch sich verständlich ist. Die Sprache ist zunächst und unmittelbar Ausdruck des Gedankens, und bezieht sich demzufolge erst mittelbar auf die Dinge, welche im Gedanken erscheinen [4]), obschon sie auf diese als reflectirten

---

[1]) Vox non est proprie orationis genus sed assumitur ad constitutionem orationis sicut res naturalis ad constitutionem artificialium. Ibidem. — Oratio significat ad placitum i. e. secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, sicut omnia artificialia quae causantur ex humana voluntate et ratione. Lect. 6.

[2]) Ea quae naturaliter significant, sunt eadem apud omnes. Periherm. I, lect. 2.

[3]) Sicut nec literae ita nec voces naturaliter significant sed ex institutione humana. Periherm. I, lect. 2. Dieß gilt in erhöhtem Maaße quantum ad literas, quarum non solum ratio significandi est ex impositione, sed etiam ipsarum formatio fit per artem. Ibid.

[4]) Passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones sicut ira, gaudium et alia hujusmodi ut dicitur in 2 Ethic. Et verum est, quod hujusmodi passiones significant naturaliter quasdam voces hominum ut gemitus infirmorum et aliorum animalium ut dicitur in 1 Polit. Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res ut ex ipso modo significandi apparet; significat enim hoc nomen: homo, naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significent hominem immediate singularem, ut Platonici posuerunt, quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu, ideo necesse fuit Aristoteli dicere, quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res. Ibidem. Vergleiche hiezu: Voces non significant ipsas species intelligibiles sed ea quae intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus. 1 qu. 85, art. 2. Also: ein Mittel der Verständigung zu sein, ist die

Ausdruck der empfangenen Eindrücke eine wesentliche Beziehung hat [1]); gleichwie sie aber sich nicht unmittelbar auf die Dinge bezieht, so bezeichnet sie auch dieselben nicht nach ihrer unmittelbaren Beschaffenheit, sondern nach den verallgemeinernden Apperceptionen des Verstandes. Allerdings sind die Bilder der Dinge in Wort und Schrift fixirt; aber sie sind in denselben nicht an sich enthalten, sondern werden nach vorgängiger menschlicher Übereinkunft in dieselben hineingelegt [2]).

---

specifische Bedeutung und Bestimmung der Sprache. Es wird aber zugestanden, quod vocum significatio congruit naturis rerum ut Plato dixit. Periherm. I, lect. 4.

[1]) Attendendum, quod (philosophus) literas dixit esse notas i. e. signa vocum, et voces passionum animae similiter; passiones autem animae dicit esse similitudines rerum, et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima, nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu. Literae autem ita sunt signa vocum et voces passionum, quod non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis sed sola ratio institutionis sicut et in multis aliis signis, ut tuba est signum belli. In passionibus autem animae oportet attendi rationem similitudinis ad exprimendas res, quia naturaliter eas designant et non ex institutione. Periherm. I, lect. 2.

[2]) Fuerunt aliqui dicentes quod oratio et ejus partes significent naturaliter, non ad placitum. Ad probandum autem hoc utebantur tali ratione: Virtutis naturalis oportet esse naturalia instrumenta, quia natura non deficit in necessariis. Potentia autem interpretativa est naturalis; ergo instrumenta ejus sunt naturalia. Instrumentum autem ejus est oratio, quia per orationem virtus interpretativa interpretatur mentis conceptum; hoc enim dicimus instrumentum, quo agens operatur. Ergo oratio est aliquid naturale non ex institutione humana significans, sed naturaliter. Huic etiam rationi, quae dicitur esse Platonis in libro, qui intitulatur Cratylus, Aristoteles obviando dicit, quod oratio est significativa non sicut instrumentum virtutis scil. naturalis, quia instrumenta naturalia virtutis interpretativae sunt guttur et pulmo, quibus formatur vox, et lingua et dentes et labia, quibus literati soni et articulati distinguuntur; oratio autem et partes ejus sunt sicut effectus virtutis interpretativae per instrumenta praedicta. Sicut enim virtus motiva utitur naturalibus instrumentis, sicut brachiis et manibus ad faciendum opera artificialia, ita virtus interpretativa utitur gutture et aliis instrumentis ad faciendum orationem. Unde oratio et partes ejus non sunt res raturales sed quidam artificiales effectus. Perih. I, lect. 6.

Zweck der Rede ist die Verständigung oder rationelle Vermittelung der Verstandeseinsicht. Die specifische Form der Vermittelung ist das Urtheil, und die dieser Denkform entsprechende Redeform ist der Satz, insofern er in der Aufeinanderbeziehung von Subject und Prädicat eine Aussage des Verstandes über etwas Wirkliches vermittelt [oratio enunciativa] [1]). Subject und Prädicat der Aussage werden sprachlich durch Hauptwort und Zeitwort ausgedrückt, welche demnach die constitutiven Elemente (partes integrales) jedes Satzes und überhaupt die primären Bestandtheile aller Rede sind. Hauptwort und Zeitwort bezeichnen jedes für sich unmittelbare Verstandesbegriffe, wenigstens werden dieselben im Urtheile als unmittelbar gegebene genommen [2]). Dem Hauptworte fällt seiner Natur nach die Vertretung des Substanzbegriffes zu [3]); das Zeitwort drückt im Allgemeinen den Accidenzbegriff aus [4]), im Besonderen besagt es ein Thun oder Leiden des logischen Subjectes, wodurch es von selber zum Zeitbegriffe in eine innere Beziehung

---

Man vergleiche, was hier über die Sprachkunst gesagt wird, mit dem, was im Früheren über die Logik als Denkkunst beigebracht worden ist.

[1]) Über die sprachliche Eintheilung der Sätze bemerkt Thomas: Sciendum est, quod perfectae orationis, quae complet sententiam, quinque sunt species, videlicet enunciativa, deprecativa, imperativa, interrogativa et vocativa. — Über das Verhältniß der enunciativa zu den vier übrigen heißt es weiter: Necesse fuit, quod sicut per enunciativam orationem significatur ipse mentis conceptus, ita etiam essent aliquae orationes significantes ordinem rationis, secundum quam alia diriguntur. Dirigitur autem ex ratione unius hominis alius homo ad tria. Primo quidem ad attendendum mente, et ad hoc pertinet vocativa oratio. Secundo ad respondendum voce; et ad hoc pertinet interrogativa. Tertio ad exequendum in opere, et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperativa, quantum ad superiores oratio deprecativa, ad quam reducitur oratio optativa, quia respectu superioris homo non habet vim motivam nisi per expressionem desiderii sui. Periherm. I, lect. 7.

[2]) Una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia, in quantum scil. intellectus intelligit absolute cujuscunque rei quidditatem sive essentiam per se ipsam, puta, quid est homo, vel quid album vel quid aliud hujusmodi. Alia vero operatio intellectus est, secundum quod hujusmodi simplicia concepta simul componit et dividit etc. Periherm. I, lect. 3.

[3]) Subjectum enunciationis significatur ut cui inhaereat aliquid. Periherm. I, lect. 5.

[4]) De verbi ratione est ut inhaereat. Ibidem.

tritt [1]). Dem Hauptworte kommt das Fürwort gleich; es kann auch durch die Infinitive und Participien der Zeitwörter ersetzt werden, ja die Wörter aller Redetheile können als Satzsubjecte im substantiven Sinne genommen werden [2]). Die logische Bedeutung der übrigen noch nicht genannten Redetheile macht sich in besonderen Arten der oratio enunciativa geltend; so sind die Beiwörter und Umstandswörter im Modalsatze, die Bindewörter im hypothetischen Satze wesentlich [3]). Das nomen und verbum können aber die ihnen nach ihrem ursprünglichen Sinne zugewiesene Bedeutung nur in casu recto [4]) und sensu finito [5]) behaupten; von den verbis

---

[1]) Verbum consignificat tempus. Consignificare tempus est significare aliquid in tempore mensuratum. Aliud est, significare tempus principaliter ut rem quamdam, quod potest nomini convenire, aliud est significare cum tempore, quod non convenit nomini sed verbo. Ibidem.

[2]) Ibidem.

[3]) Opusc. 48, tract. de interpret., c. 11 et 14.

[4]) Casus nominis non sunt nomina, sed solus nominativus dicitur principaliter nomen, per quem facta est impositio nominis ad aliquid significandum. Hujusmodi autem obliqui vocantur casus nominis, quia cadunt per quamdam declinationis originem a nominativo qui dicitur rectus eo quod non cadit. Stoici autem dixerunt etiam nominativos dici casus, quos grammatici sequuntur, eo quod cadunt i. e. procedunt ab interiori conceptu mentis. Et dicitur rectus, eo quod nihil prohibet aliquid cadens sic cadere ut rectum stet sicut stilus, qui cadens ligno infigitur. Periherm. I, lect. 5. — Recte quae consignificant tempus praeteritum vel futurum, non sunt verba proprie dicta; cum enim verbum proprie sit quod significat agere vel pati, hoc est proprie verbum, quod consignificat agere vel pati in actu, quod est agere vel pati simpliciter; sed agere vel pati in praeterito vel futuro est secundum quid. Dicuntur etiam verba praeteriti vel futuri temporis rationabiliter casus verbi quod significat praesens tempus, quia praeteritum vel futurum dicunt per respectum ad praesens. Cum autem declinatio verbi varietur per modos, tempora, numeros et personas, variatio quae fit per numerum et personam, non constituit casum vel casus verbi, quia talis variatio non est ex parte actionis sed ex parte subjecti; sed variatio quae est per modos et tempora, respicit ipsam actionem, et ideo utraque constituit casus verbi. Nam verba imperativi vel optativi modi casus dicuntur, sicut et verba praeteriti vel futuri temporis. Sed verba indicativi modi praesentis temporis non dicuntur casus, cujuscunque sint personae vel numeri. Ibidem.

[5]) Infinita nomina sind jene, deren Bedeutung durch ein vorgesetztes non

gilt dieß wenigstens insoferne, als es sich um eine positive und schlechthin geltende Aussage handelt. Das Zeitwort kann durch ein nomen, welches mit dem Subjecte mittelst der copula verbalis (Hülfszeitwort esse) verbunden ist, ersetzt werden. Subject und Prädicat reichen in ihrer Vereinigung zu einer einfachen Verständigung über eine Sache vollkommen aus [1]), indem sie das Daß und Was, Materie und Form einer intellectuellen Apprehension bestimmen [2]). Die einfache Aussage oder der kategorische Satz kann durch näher erklärende Zusätze sowol erweitert als auch umgestaltet werden; in beiden Fällen wird aus dem kategorischen Satze ein Modalsatz gebildet [3]), welche Benennung rücksichtlich der Erweiterung [4]) im sprachlichen Sinne, rücksichtlich der

---

aufgehoben wird. Non homo non est nomen. Omne enim nomen significat aliquam naturam determinatam ut homo, aut personam determinatam, ut pronomen, aut utrumque determinatum ut Socrates. Sed quod dico non homo, neque determinatam naturam, neque determinatam personam significat. Imponitur enim a negatione hominis, qui aequaliter dicitur de ente et non ente. Periherm. I, lect. 4. Bezüglich der verba infinita erleidet das Gesagte wesentliche Modificationen; denn es bleibt ihnen eine Bedeutung dadurch, daß sie sich auf ein bestimmtes Subject beziehen, welches durch sie wenigstens negativ bestimmt wird. Denn nicht nur das agere et pati sind in tempore, sondern auch die privatio eorum, unde et quies tempore mensuratur, ut habetur in 6 Physic., lect. 5. Negantur esse verba quia deficiunt a perfecta ratione verbi; sie bedeuten aber mehr als die nomina infinita, weil sie bloß eine Privation am Wirklichen, nicht aber eine contradictorische Verneinung desselben in sich schließen.

[1]) Perfecta oratio, quae complet sensum. Periherm. I, lect. 7.

[2]) Darum heißen Subject und Prädicat die partes integrales des kategorischen Satzes, Subject = pars materialis, Prädicat = pars formalis. Logisch genommen sind sie die duo extrema des Begriffes oder des Was, von welchem das Daß (esse oder auch non esse) ausgesagt wird. Der Terminus der Aussage ist aber das Was, und deßhalb das Prädicat als pars formalis auch die completiva enunciationis.

[3]) Modus, ut hic sumitur est adjacens rei determinatio i. e. determinatio facta per adjectivum. Opusc. 48, tract. de interpret., c. 11.

[4]) Est autem adjectivum duplex scil. nominis ut album et nigrum, et verbi, cujusmodi sunt adverbia. Et sic modus erit duplex, scil. nominalis, ut cum dicitur cursus velox; et adverbialiter, ut cum dicit, currit velociter. Notandum quod adverbia multipliciter possunt deter-

Umgestaltung im logischen Sinne [1]) gilt. Die logische Function in der Bildung des Modalsatzes besteht in der Subsumtion der Aussage unter gewisse logische Relationsverhältnisse; hier wird also die intellective Thätigkeit in das Gebiet der ratiocinirenden Thätigkeit hinübergeleitet. Im hypothetischen Satze aber, in welchem ein kategorisches Urtheil auf ein anderes ihm vorausgesetztes gestützt wird [2]), zeigen sich die ersten Ansätze der discursiven Denkthätigkeit. Der hypothetische Satz steht zum kategorischen Satze im Verhältnisse des unum secundum quid zum simpliciter unum [3]), des Posterius zum Prius [4]), und wird ihm nicht als Theil oder Unterart eines höheren Ganzen beigeordnet, sondern als analogatum [5]) nachgeordnet. Er zerfällt in die propositio conditionalis [6]), disjunctiva [7]) und copulativa [8]).

---

minare verba. Quaedam determinant ipsum actum rationis vel passionis, quam verbum significat, et hoc faciunt adverbia qualitativa. Quaedam vero ratione temporis ut adverbia temporalia. Alia vero ratione modi ut adverbia vocandi et optandi. Ibidem.

[1]) Sciendum, quod triplex est modus. Quidam determinat subjectum propositionis — — quidam praedicatum — — quidam determinat compositionem ipsam praedicati ad subjectum, ut cum dicitur, Socratem currere est possibile, et ab hoc solo modo dicitur propositio modalis. Aliae vero propositiones, quae modales non sunt, dicuntur de inesse. Opusc. 40, de propositionibus modalibus.

[2]) Enunciatio hypothetica est, quae habet duas categoricas principales partes sui, ut: Si homo currit, homo movetur. Et dico principales partes, quia termini sunt principales partes propositionis categoricae, non tamen sunt principales partes propositionis hypotheticae, sed remotae, sicut lapides sunt partes domus remotae; et in hoc differt enunciatio hypothetica ab enunciatione categorica. Alia etiam adest differentia. Nam in categorica subjectum suscipit nomen praedicati; non autem sic in hypotheticis, quia unum de altero non praedicatur. Opusc. 48, tr. de interpret., c. 14.

[3]) Enunciatio dicitur vel una absolute scil. quae unum de uno significat, vel secundum quid, scil. quae est conjunctione una. Periherm. I, l. 10.

[4]) Unum non dicitur aequivoce de simplici et composito, sed per prius et posterius. Ibidem.

[5]) Über den Begriff der analoga vgl. Seite 22, Anmerkung 2.

[6]) Conditionalis est illa, in qua conjunguntur duae propositiones categoricae per hanc conjunctionem si, ut: si homo est, animal est. Ad conditionalem reducuntur rationales, ut: Socrates est homo, ergo

Die selbstständige Function des Verstandes in der Satzbildung ist das Aufeinanderbeziehen von Subject und Prädicat, das componere und dividere; componere, insofern die Zusammengehörigkeit von Subject und Prädicat bejaht wird — dividere, insofern dieselbe verneint und in Abrede gestellt wird [1]). Ist die bejahende oder verneinende Aussage richtig, d. h. dem in Wirklichkeit bestehenden Verhältnisse von Subject und Prädicat entsprechend, so ist der Satz wahr, im entgegengesetzten Falle ist er falsch [2]). Die Begriffe des Subjectes und des Prädicates für sich genommen stehen als etwas Gegebenes und Thatsächliches außerhalb des Gegensatzes von wahr und falsch [3]); das Wahre und Falsche kann nur in ihrer Aufeinanderbeziehung [4]) durch den Intellect statt haben,

---

Socrates est animal; et omnis causalis, ut: quia Socrates est homo, est animal; et temporalis, ut: quando Socrates etc.; et omnes hujusmodi. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 14.

[7]) Disjunctiva est illa, in qua conjunguntur duae enunciationes categoricae per conjunctiones speciei disjunctivae. Ibidem.

[8]) Copulativa, in qua conjunguntur duae enunciationes categoricae per conjunctionem copulativam, quae debet semper similia copulare. Ibidem.

[1]) Componere = dicere de aliquo, d. h. dem Subjecte des Satzes etwas zusprechen; dividere = dicere ab aliquo, dem Subjecte etwas absprechen (κατάφασις und ἀπόφασις). Periherm. I, lect. 8. Dieß ist die diversitas enunciationum ex parte formae.

[2]) Secunda diversitas est per comparationem ad rem, ex qua dependet veritas aut falsitas intellectus et enunciationis. Cum enim enunciatur aliquid esse vel non esse secundum congruentiam rei, est oratio vera, alioquin falsa. Periherm. I, lect. 9.

[3]) Falsum non intelligit intellectus in prima sua operatione, quia vel attingit naturam rei et tunc intelligit verum; aut non attingit et tunc ignorat, et non est ibi proprie difformitas rei intellectae ad naturam ejus, quia nec talis res est intellecta, sed aliqua alia, et ideo non est ibi falsitas, quae proprie importat deceptionem et non ignorantiam solam. Et inde est, quod philosophus 3 de anima dicit, quod intellectus comprehendens quodquid est, semper est verus. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 5.

[4]) Wie das Aufeinanderbeziehen zu verstehen sei, erhellt aus nachstehender Erklärung: Compositio dicitur, quando intellectus comparat unum conceptum alteri quasi apprehendens conjunctionem vel identitatem rerum, quarum sunt conceptiones. Divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat, res esse diversas. Periherm. I, lect. 3.

indem durch richtige oder unrichtige Bejahung oder Verneinung etwas ausgesagt wird, was dem in Wirklichkeit statthabenden Sachverhalte entspricht oder widerspricht. Wahr urtheilen heißt ein esse oder non esse dem objectiven Sachverhalte gemäß aussagen; falsch urtheilen ein esse oder non esse aussagen, was dem wirklichen Sachverhalte widerspricht [1]). Insofern also das Wahre als Gegensatz zum Falschen verstanden wird, kann es nur dem urtheilenden Verstande eigen sein [2]), hat sich aber, wie sich unmittelbar und von selbst nahe legt, selbst wieder einerseits durch seine Beziehung auf das Wirkliche und andererseits durch die Beziehung auf ein Höheres, aus welchem das Daß und Was des Wirklichen abgeleitet und erklärt werden muß, zu begründen [3]).

Neben dieser doppelten Beziehung nach Außen, durch welche das Wahre als wirklich nachgewiesen wird, gibt es noch eine dritte, vermöge welcher das Urtheil über Wahrheit und Wirklichkeit des Gedachten [4]) nach rein logischen Verhältnissen bestimmt und von

---

[1]) Quatuor modis variari potest enunciatio secundum permissionem harum duarum diversionum (in affirm. et neg., veram et falsam). Uno modo, quia id, quod est in re, enunciatur ita esse sicut est in re, quod pertinet ad affirmationem veram. Alio modo, cum enunciatur aliquid non esse, quod non est, quod pertinet ad negationem veram. Tertio modo, cum enunciatur aliquid esse, quod in re non est, quod pertinet ad affirmationem falsam. Quarto modo, cum enunciatur aliquid non esse, quod in re est, quod pertinet ad negationem falsam. Periherm. I, lect. 9.

[2]) Unde philosophus dicit in 6 Metaphys., quod veritas est solum in mente, sicut in cognoscente veritatem. Cognoscere autem conformitatis intellectus ad rem nil est aliud, quam judicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi per suum judicium. Quod quidem judicium si consonet rebus, erit verum, falsum autem quando dissonat a re. Unde patet, quod veritas et falsitas, sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. Periherm. I, lect. 3.

[3]) Ibidem. — Das Nähere hierüber in diesem Abschnitte unter III, a.

[4]) Indem hier der sprachliche Ausdruck der Gedanken von Seite seiner Wahrheit und Denknothwendigkeit in's Auge gefaßt wird, scheidet sich der aus der Grammatik in die Logik und Metaphysik überleitende Gang der Betrachtung von einem anderen Wege ab, welcher aus der Grammatik in die Poetik und Rhetorik hinüberführt: De sola enunciativa agendum, et aliae quatuor species orationis perfectae (vgl. Seite 33, Note 1) sunt relin-

der dem Intellect eignenden Denknöthigung (ratio) abhängig gemacht wird. Es handelt sich hier um das Ob und Wie der logischen Vereinbarkeit von Subject und Prädicat in einer bestimmten Aussage. Die wissenschaftliche Reflexion gewinnt die hieher bezüglichen logischen Kategorien (relationes rationis) des Möglichen und Unmöglichen, Nothwendigen und Zufälligen durch Zergliederung und Vergleichung der verschiedenen Arten von kategorischen Sätzen. Faßt man, von dem zufälligen Inhalte (materia) derselben absehend, lediglich die in ihrer Formirung statt habende Verstandesthätigkeit in's Auge, so scheiden sich die kategorischen Urtheile qualitativ in bejahende und verneinende, quantitativ in allgemeine und singuläre. Die Quantität des Urtheiles bestimmt sich nach dem Subjecte der Aussage, welches entweder von Seite des Allgemeinbegriffes, dem es untersteht, oder von Seite seiner Singularität als solcher in's Auge gefaßt werden kann [1]). Das allgemeine Urtheil bezieht sich abermals entweder auf die den Allgemeinbegriff darstellende Wesenseigenheit des Subjectes und deren constante, nothwendig hervortretenden Manifestationen am Subjecte, oder auf ein zufälliges Verhalten desselben, dessen Möglichkeit in seiner durch den Allgemeinbegriff bestimmten Wesensbeschaffenheit begründet ist und daher auch hin und wieder zur Wirklichkeit wird [2]). Die Satzsubjecte der

---

quendae, quantum pertinet ad praesentem intentionem, quia earum consideratio convenientior est Rhetoricae vel Poeticae scientiae. Sed enunciativa oratio praesentis considerationis est. Cujus ratio est, quia consideratio directe ordinatur ad scientiam demonstrativam, in qua animus hominis inducitur ad consentiendum vero ex his quae sunt propria rei; et ideo demonstrator non utitur ad suum finem nisi enunciativis orationibus significantibus res secundum quod earum veritas est in anima. Sed Rhetor et Poeta ducunt ad assentiendum ei quod intendunt non solum per ea quae propria sunt rei, sed etiam per dispositiones audientis. Unde Rhetores et Poetae plerumque movent auditores in unum, provocando eos ad aliquas passiones ut Philosophus dicit in sua Rhetorica. Et ideo consideratio dictarum specierum orationis, quae pertinet ad ordinationem audientis in aliquid, cadit proprie sub consideratione Rhetoricae vel Poeticae ratione sui significati; ad considerationem autem Grammatici, prout consideratur in eis congrua vocum constructio. Periherm. I, lect. 7.

[1]) Periherm. I, lect. 10.

[2]) Das Universale kommt hier von der Seite in Betracht, als es in singu-

ersteren Art allgemeiner Urtheile werden in bejahendem Sinne durch omnis, im verneinenden durch nullus significirt; Subjecte der anderen Art werden ihrer Quantität nach durch quidam [1]) (= non-

---

laribus ist; und in dieser Hinsicht kann es doppelt aufgefaßt werden: Uno modo, cum attribuitur sibi aliquid ratione ipsius universalis, quod videlicet ad essentiam ejus pertinet vel consequitur principia essentialia ejus, ut cum dicitur: homo est animal, vel: homo est visibilis. Alio modo, quando attribuitur ei aliquid ratione singularis, in quo invenitur, scil. quando attribuitur sibi aliquod accidens individuale, ut cum dicitur: homo ambulat. Et quia iste modus enunciandi aliquid de universali cadit in communi apprehensione hominum, ideo inventae sunt quaedam dictiones ad designandum modum attribuendi aliquid universali sic accepto. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 7. — Das Universale kann aber in seinem Unterschiede von den Einzeldingen betrachtet werden, und da wieder doppelt: Uno modo, quando attribuitur ei aliquid quod pertinet ad solam actionem intellectus, ut cum dicimus: homo est praedicabilis de multis, vel homo est universale, vel homo est species. Hujusmodi enim intentiones format intellectus et attribuit eas naturae intellectae, puta homini, secundum quod comparat ipsam ad res quae sunt extra animam. Alio modo, enunciatur aliquid de universali sic sumto, quando attribuitur sibi aliquid, prout ipsa natura intellecta apprehenditur ab intellectu ut unum, illud tamen, quod ei attribuitur, non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse, quod habet ipsa natura intellecta in rebus quae sunt extra animam, puta, si dicatur: Homo est dignissima creaturarum; hoc enim convenit naturae humanae, secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis est dignior aliis creaturis irrationalibus; sed tamen omnes homines singulares non sunt unus homo extra animam, ut dicitur in praedicta enunciatione: homo est dignissima creaturarum, ubi: »homo« stat pro omnibus singularibus, sed solum in acceptione intellectus est unus. Et quia communiter non est apprehensum, quod universalia extra singularia subsistant, ideo communis usus loquendi non habet aliquam dictionem seu aliquod signum, quod addatur universali secundum dictos modos, quibus aliquid de eo praedicatur. Sed Plato, qui posuit universalia subsistere extra singularia, invenit quasdam dictiones, quas addebat universalibus in talibus modis praedicandi. Dicebat enim, per se homo est species, vel homo praedicabilis est species. Ibidem. Vgl. Periherm. I, lect. 10.

[1]) Dictio: quidam v. aliquis, per quam designatur, quod praedicatum attribuitur universali subjecto ratione ipsius particularis. Sed quia indeterminate formam alicujus singularis significat, ideo designat uni-

nullus) bezeichnet. Man nennt die Signification ersterer Art eine determinatio universalis, die der anderen eine determinatio particularis. Das Subject kann aber auch ohne alle Determination angegeben werden [1]; dann heißt es ein indefinitum. Somit ergeben sich in der Kategorie der Quantität folgende species der kategorischen Urtheile: universalis, particularis, indefinita, zu welchen als vierte die singularis hinzutritt. Mit Rücksicht auf die determinatio universalis des Subjectes unterscheidet man eine materia naturalis und remota; erstere drückt dasjenige aus, was im Allgemeinbegriffe des Subjectes der Aussage wesentlich und nothwendig enthalten ist (materia necessaria), letztere dasjenige, was vermöge desselben Allgemeinbegriffes wesentlich und nothwendig vom Sein des Subjectes ausgeschlossen ist (materia impossibilis). Was dem Subjecte unter dem Gesichtspuncte seiner particulären Determinirtheit beigelegt wird, heißt eine materia contingens [2]). Bezieht sich nun eine Aussage auf die materia naturalis, so wird sie selbstverständlich allgemein bejahend ausfallen; die allgemein bejahende Aussage ist nothwendig wahr; die entgegengesetzte drückt etwas Unmögliches aus und ist deßhalb nothwendig falsch. Hinsichtlich der materia remota verhält es sich umgekehrt; hier ist die allgemein verneinende Aussage nothwendig wahr, die allgemein bejahende nothwendig falsch. Dasselbe, was über die auf die materia necessaria und impossibilis bezüglichen allgemein bejahenden und allgemein verneinenden Urtheile gesagt worden, gilt auch von deren Subalternurtheilen, d. h. von den unter die beiderseitigen allgemeinen Urtheile zu subsumirenden particulären Aussagen. Die materia contingens kann dem

---

versale sub quadam indeterminatione. Unde et dicitur individuum vagum. Opusc. 48, l. c.

[1]) Das indefinitum kann das Universale in jedem Sinne bedeuten. (Vergleiche über den vierfachen Sinn des Universale die vorletzte Anmerkung.) Daher entscheidet sich auch Thomas nicht bestimmt, ob das indefinitum als particulare oder universale genommen werden solle. Er vertheidigt die Aristotelische Auffassung des indefinitum negativum im particulären Sinne gegen dessen Widersacher, referirt aber, daß es von anderen Philosophen gleich dem indefinitum affirmativum in entgegengesetztem Sinne genommen worden sei. Periherm. I, lect. 11. — Indefinita in materia contingenti aequipollet particulari. Opusc. 47, de natura syllogismorum.

[2]) Opusc. 48, tr. de interpr., c. 10.

Subjecte der Aussage weder schlechthin beigelegt, noch schlechthin abgesprochen werden; daher können mit Bezug auf sie eben so wol allgemein bejahende wie allgemein verneinende Aussagen falsch sein; die Subalternurtheile hingegen können beide wahr sein.

Alle diese auf Wahrheit und Falschheit der Urtheile sich beziehenden Sätze sind lediglich Folgerungen aus der obersten Denkregel der Logik: daß nie etwas in demselben Sinne zugleich sein und nicht sein könne [1]). Eine diesem obersten Gesetze zuwider laufende Aufstellung nennt man einen Widerspruch (contradictio). Unter dem Widerspruche versteht man eine solche Entgegensetzung, welche gar keine Vermittelung zuläßt [cujus nullum secundum se est medium] [2]). Daher sind auch contradictorisch entgegengesetzte Urtheile solche, deren eines das andere schlechthin aufhebt. Diese Art der Verneinung ist jedoch nicht die einzige; es gibt außer der unbedingten Verneinung noch eine bedingte, die ein medium zuläßt, und als solches bietet sich auf rein logischem Standpuncte der Begriff des genus dar [3]). Die innerhalb der Gränzen einer bestimmten

---

[1]) Vgl. oben S. 8.

[2]) Inter esse enim et non esse non est medium. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 8. — Ad hoc autem, ut sit contradictio inter aliqua, requiruntur septem: 1) quod opponantur duae propositiones, quarum una sit affirmativa, altera negativa; 2) quod tales enunciationes sint ejusdem subjecti; 3) quod sint ejusdem praedicati; 4) quod non fiat praedicatio secundum diversas partes subjecti, sicut cum dicitur: Socrates est albus dentes, et: Socrates non est albus manum; 5) quod non sit diversus modus ex parte praedicati, sicut cum dicitur: Socrates currit tarde; et: Socrates non currit velociter; 6) quod non sit diversitas ex parte mensurae, loci et temporis; 7) quod non sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum, sicut cum dicitur: decem homines sunt multi in domo, et non sunt multi in theatro. Ibidem. Vgl. Periherm. I, lect. 9.

[3]) Die contradictorische und conträre Verneinung sind also die zwei Unterarten der negatio, sofern man die negatio gegen die privatio und relatio contradistinguirt. Siehe oben Seite 6 u. 7. Nach einem anderen Gesichtspuncte unterscheidet man vier Arten der Entgegensetzung: oppositio contradictoria, privativa, contraria, relativa, die erstere als Entgegensetzung in absolutem Sinne, die anderen drei beziehungsweise, so weit in ihnen eine Contradictio enthalten ist. Dieser Gegensatz aber ist bei der privatio und beim contrarium dadurch herabgestimmt, daß die bezüglichen Gegensätze (extrema) in einem

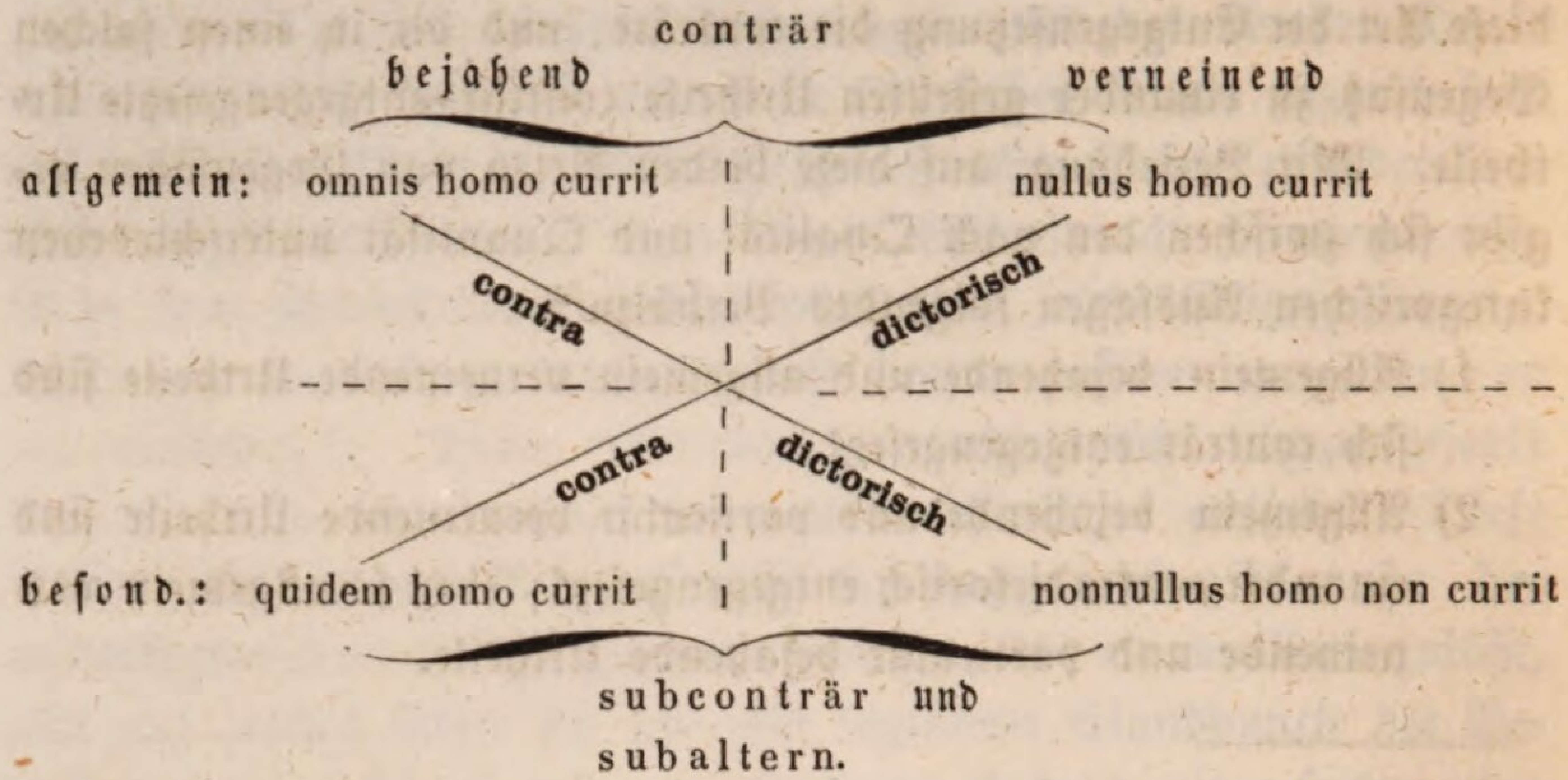
generischen Allgemeinheit aufgestellte Contradiction kann nicht mehr eine absolute (simplex) sondern nur eine beziehungsweise (secundum quid) sein, und involvirt deßhalb auch eine Affirmation, die sich auf ein dem zuerst Gesetzten innerhalb der generischen Einheit entgegengesetztes Sein oder Statthaben bezieht [1]). Man nennt diese Art der Entgegensetzung die conträre, und die in einen solchen Gegensatz zu einander gestellten Urtheile conträr-entgegengesetzte Urtheile. Mit Beziehung auf diese beiden Arten von Gegensätzen ergibt sich zwischen den nach Qualität und Quantität unterschiedenen kategorischen Aussagen folgendes Verhältniß:

1) Allgemein bejahende und allgemein verneinende Urtheile sind sich conträr entgegengesetzt.
2) Allgemein bejahende und particulär verneinende Urtheile sind einander contradictorisch entgegengesetzt; eben so allgemein verneinende und particulär bejahende Urtheile.

Mittleren sich begegnen; obwol sie sich also wechselseitig ausschließen, so begegnen sie sich doch in einem Dritten, und dieses dritte Mittlere ist für den Gegensatz von habitus und privatio der Subjectsbegriff, für die conträren Gegensätze in logischer Hinsicht der Gattungsbegriff. Contrarie opponuntur, quae in eodem genere posita maxime a se distant et vicissim eidem subjecto insunt. Der Subjectsbegriff ist Inhalt einer intentio prima; daher kommt in logischer Beziehung bloß der Gattungsbegriff in Betracht. Der Gegensatz in der privatio oppositio ist weiter als der conträre Gegensatz, weil das negative Gegensatzglied der zwei extrema: habitus et privatio sich der reinen negatio mehr annähert, als in der oppositio contraria, wo jedes der beiden Gegensatzglieder ein reale ist. Noch mehr geschwächt ist der Gegensatz in der oppositio relativa, weil hier die extrema sich nicht nur nicht ausschließen sondern wechselseitig fordern und einschließen, daher sie auch an sich keines medium tertium bedürfen.

[1]) In oppositione contraria utrumque extremum est aliquid realiter, licet imperfectius deficiat magis a ratione entis, per quem modum dicit philosophus in libro de sensu et sensato, quod nigredo est privatio albedinis. Opusc. 37, de quatuor oppositis, c. 2. Demgemäß kennt Thomas auch enunciationes privativas, deren Prädicate die conträren Verneinungen der enunciationes simplices sind; z. B. Homo est justus — homo non est justus, sind enunciationes simplices. Homo est injustus — Homo non est injustus, sind enunciationes privativae. Zwischen diese beiden Arten setzt er noch eine andere Art von Sätzen, die enunciationes infinitas, deren Prädicate die contradictorischen Gegentheile der enunciationes simplices ausdrücken. Periherm. II, lect. 2.

3) Die unter die beiden einander conträr entgegengesetzten, allgemeinen Urtheile gehörigen besonderen, subconträren Urtheile sind sich weder conträr noch contradictorisch entgegengesetzt [1]). Zur Verdeutlichung nachstehendes Schema (figura de inesse):



Die hier unter verschiedenen Beziehungen zu einander in's Verhältniß gesetzten Urtheile können aus Gegensätzen in Gleichsätze (aequipollentiae) verwandelt werden. Jedes der vier Urtheile wird seinem contradictorischen Gegensatz gleich gemacht, wenn seinem Subjecte eine Verneinung (non) vorausgesetzt wird. Wird dieses dem Subjecte nachgesetzt, so entsteht hiedurch das conträre Gegentheil des veränderten Satzes. Das Subalternurtheil ergibt sich, wenn dem Subjecte des übergeordneten allgemeinen Urtheiles die Verneinung vor- und nachgesetzt wird [2]).

---

[1]) Se habent sicut media inter contraria (i. e. inter extrema distantia); media autem non sunt contraria. Nec etiam opponuntur contradictorie. Nam hoc signum: quidam, quod facit propositionem esse particularem, designat universale, seu terminum communem indeterminate, unde non determinat illud ad hoc singulare vel ad id est. Et propter hoc affirmatio et negatio non erunt in eodem subjecto singulari, quod requiritur in contradictione, ideo nullo modo sibi opponitur. Dicuntur tamen sub contrariae, quia sub contrariis continentur. Opusc. 48, tr. de interpr., c. 8.

[2]) Dieses Verfahren ist durch folgenden Gedächtnißvers ausgedrückt:

Prae contradic.; post contrar.; prae postque subalter.

Setzt man nun die contradictorischen und conträren Unterschiede der Urtheile zu den Resultaten in's Verhältniß, welche über Wahrheit und Falschheit der allgemeinen und besonderen, bejahenden und verneinenden Aussagen bereits erhoben worden sind, so ergeben sich die schließlichen Folgerungen:

1) In omni materia sive naturali sive remota seu contingenti, si una contradictoriarum est vera, reliqua falsa est et e converso.

2) In materia naturali et in materia remota, si una contrariarum est vera, reliqua est falsa et e converso.

3) In materia contingenti ambae contrariae possunt esse falsae [1]).

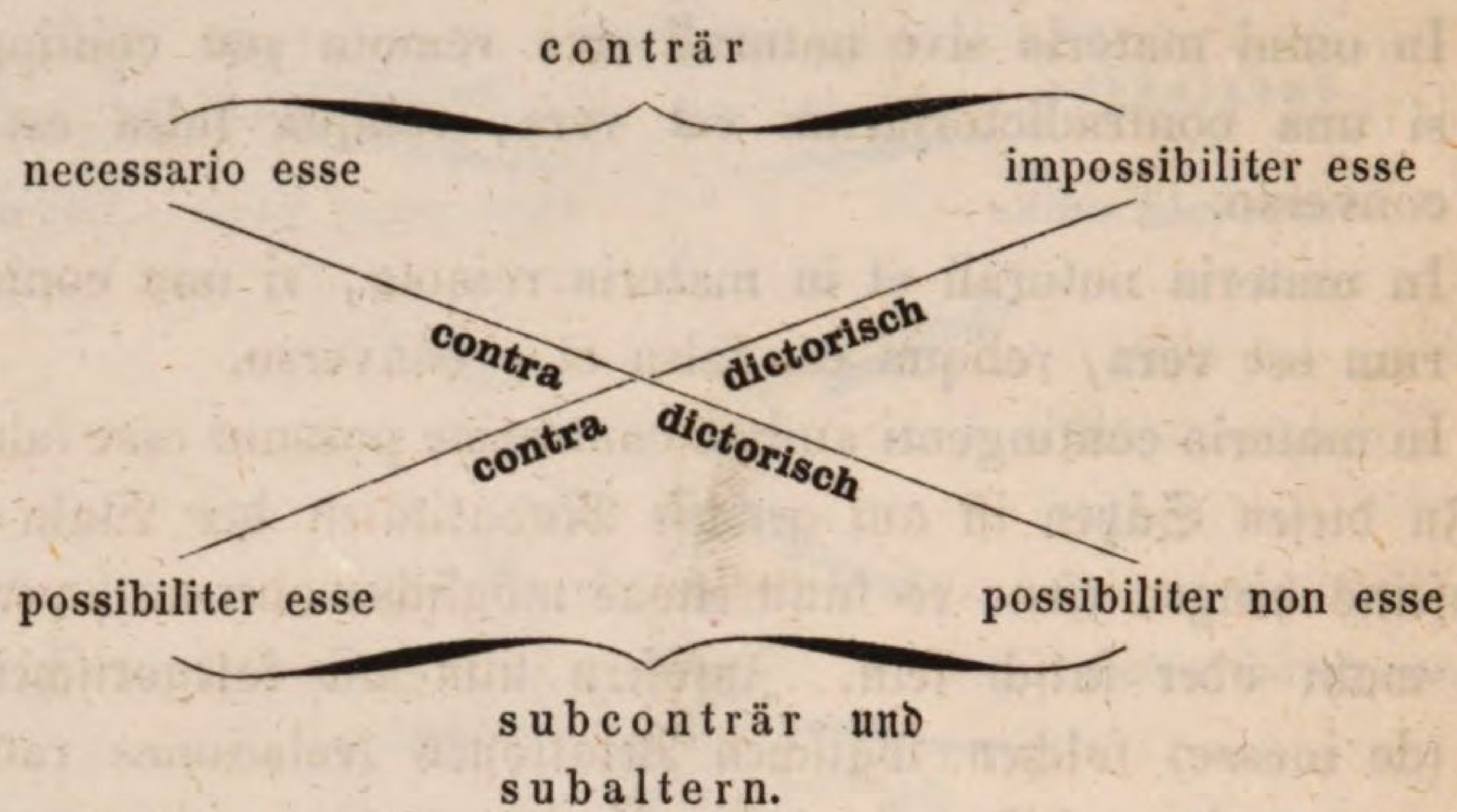
In diesen Sätzen ist auf gewisse Modalitäten des Wahr- und Falschseins hingewiesen; es kann etwas möglicher oder nothwendiger Weise wahr oder falsch sein. Insofern nun die kategorischen Urtheile (de inesse) solchen logischen Relationen (relationes rationis) unterzogen werden, bildet sich, wie bereits erwähnt, eine neue Art von Urtheilen, welche man Modalsätze nennt [2]). Die kategorischen Sätze, aus welchen sie gebildet werden, geben das stoffliche Substrat und sprachliche Subject der neuen Sätze ab; Zweck der Aussage, oder Prädicat des Modalsatzes ist die Bestimmung über Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Wahrheit oder Falschheit des kategorischen Satzes. So wird z. B. aus dem Satze: Socrates currit, der Modalsatz gebildet: Socratem currere est possibile, oder impossibile, oder necessarium oder contingens (non necessarium). Wie mit Rücksicht auf den modus der Prädication viererlei Arten von Modalsätzen unterschieden werden, so auch mit Rücksicht auf das Subject, je nachdem dieses universaliter, particulariter, indefinite oder singulariter genommen wird, ganz so wie bei den kategorischen Sätzen. Die zur Determination der Quantität des Subjectes angewendeten Ausdrücke omnis, nullus, quidam haben eine verwandte Beziehung zu den modis der Prädicationen in den Modalsätzen; so omnis zum necessarium, nullus zum impossibile (nunquam), quidam zu quandoque, unter welchem das possibile und contingens zusammenzufassen sind. Aus diesem Ähnlichkeitsverhältnisse ergibt sich für die Prädicate der Modalsätze ein Statt-

---

[1]) Opusc. 48, tr. de interpr., c. 10.

[2]) Opusc. 40, de propositionibus modalibus.

haben derselben Beziehungen, welche eben zuvor an den Subjecten der kategorischen Sätze aufgewiesen worden sind, und in folgendem Schema, zu dessen Erläuterung die dem vorigen vorausgeschickte Erklärung dient, anschaulich gemacht werden sollen:



Gleicherweise findet hier auch das zuvor über die Äquipollenzen Gesagte seine Anwendung. Die nachstehenden Gedächtnißverse geben die vier Classen oder Ordnungen von Prädicationen an, welche dadurch gebildet werden, daß für jeden einzelnen modus der Prädication auch die möglichen Wandlungen und entsprechenden Äquipollenzen angegeben werden. Zum Verständniß der Verse muß vorausgeschickt werden, daß die Modalsätze sprachlich in modales de dicto und de re eingetheilt werden; erstere sind solche, in welchen der kategorische Satz auch in sprachlichem Sinne ganz und förmlich als Subject erscheint, z. B. Socratem currere est possibile; modales de re, in welchen er zwar sachlich der Modalitätsbestimmung unterworfen ist, sprachlich aber nur rücksichtlich seines Subjectes, z. B. Socratem possibile est currere. Die modales de dicto sind immer singuläre Urtheile. Das Übrige, was sich auf Numerirung der Ordnungen, so wie auf die Bedeutung der in den Schlagworten: amabimus u. s. w. vorkommenden Buchstaben a, e, i, u, bezieht, ist in den Versen selbst gesagt.

Tertius est quarto semper contrarius ordo.
Pugnat cum quarto contradicente secundus.
Subcontraria sit tibi linea prima secundae.
Tertius est primo contradictorius ordo.
Quartae prima subest et habet vim particularis.

Sed habet ad seriem se lege secunda sequentem.
Ordo subalternus sit primus, sive secundus.
Primus amabimus est, edentulique secundus.
Tertius iliace, purpurea reliquus.
Destruit u. totum, sed a. confirmat utrumque.
Destruit e. dictum, destruit i. que modum.

Purpurea.		Iliace.
Non possibile est non esse.	Contra-	Non possibile est esse.
Non contingens est non esse.	riae.	Non contingens est esse.
Impossibile est non esse.		Impossibile est esse.
Necesse est esse.		Necesse est non esse.
Possibile est esse.	Sub-	Possibile est non esse.
Contingens est esse.	contrariae	Contingens est non esse.
Non possibile est esse.	et Sub-	Impossibile est non esse.
Non necesse est non esse.	alternae.	Non necesse est esse.
Amabimus.		Edentuli.

c. Das Wissen.

Der Mensch will nicht bloß das **Was**, sondern auch das **Warum** der Dinge begreifen, um zum Wissen [1]), d. i. zum vollkommenen Verständniß des Wahren zu gelangen [2]). Demzufolge ist es ihm wesentlich, nicht einfach bei dem Was eines Dinges stehen zu bleiben, sondern sich auf die Gründe [3]) dessen, was ist, zu be-

---

[1]) Scire est causam rei cognoscere. Anal. post. II, lect. 1.

[2]) Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere ipsius veritatem. Anal. post. I, lect. 4.

[3]) Aus der Aufzählung der causae geht hervor, daß die ratiocinirende Denkthätigkeit bis auf die ersten Anfänge der intellectuellen Thätigkeit zurückgeht. Quatuor sunt, quae quaeruntur, sagt Thomas mit Aristoteles: scil. quia, propter quid, si est, et quid est. Die Frage: si est (i. e. an est) bezieht sich auf die allereinfachste Satzform, in welcher lediglich das Sein eines Dinges (das **Daß**) prädicirt wird, z. B. homo est. Die zweite Frage quid est hat schon auf ein bestimmtes genus Bezug (**Was**), welches vom Subject prädicirt wird, z. B. homo est substantia. Die Frage quia bedeutet: Ob es sich **wirklich** so verhalte, wie in der Antwort auf das quid ausgesagt wird. Die Frage propter quid forscht nach dem Grunde des in der

ziehen, um sich hiedurch ein explicites Verständniß des Was [1]) zu vermitteln. So stellt sich nach der indivisibilium intelligentia (dem primitiven Aufgreifen der einfachen Terminen, die in ihrer Aufeinanderbeziehung Subject und Prädicat der Aussage abgeben) und nach deren Aufeinanderbeziehung im urtheilenden Verstande (durch die compositio und divisio) in natürlicher Folge als drittes die discursive Denkthätigkeit ein [2]), welche specifisch der ratio ange-

---

Antwort auf die dritte Frage bestätigten Verhaltens (Frage nach dem Warum). Anal. post. II, lect. 1.

[1]) Denn hierauf beziehen sich alle vier Fragen, von welchen überdieß die erste in der dritten, die zweite in der vierten enthalten ist oder es fließen vielmehr diese Fragen in einander, so daß nur zwei auf die ratio veri bezügliche Fragen übrig bleiben: Ist es wirklich so? Warum ist es so? Die Identität der quaestiones quid und propter quid wird durch Beispiele einleuchtend gemacht: Dico rem esse aliquid, cum quaerimus eclipsim de luna aut aequalitatem aut inaequalitatem de triangulo; aut de terra, utrum sit in medio mundi an non. Et ostendit (philosophus) quod non differt ad propositum utrolibet modo accipiatur rem esse, quia in omnibus praedictis idem est quod est et propter quid. Et hoc manifestat primo in defectu lunae. Si enim quaeratur, quid est defectus lunae? respondetur, quod est privatio luminis a luna propter terram, quae objicitur inter ipsam et solem. Et hoc idem respondemus, si quaeratur, propter quid luna deficit. Dicit enim, quod luna deficit propter defectum luminis ex oppositione terrae. Et idem manifestat in alio exemplo. Si enim quaeratur, quid est resonantia, respondetur quod est ratio proportio numerorum secundum acutum et grave. Et rursum si quaeratur, propter quid acutum consonat gravi? respondetur, propter id, quod habent numeralem proportionem acutum et grave. Sic ergo quaestio, quid est, et quaestio, propter quid, redeunt in idem subjecto, quamvis differant ratione. Dann heißt es in Beziehung auf die Identität von si est und quia: Idem ostendit in quaestione quia. Ut enim dictum est, consonantia est ratio in numeris acuti et gravis. Cum ergo quaeritur, utrum acutum et grave consonent, quaeritur utrum sit aliqua ratio numeralis acuti et gravis, et hoc est medium ad demonstrandum, quod acutum et grave consonant. Relinquitur ergo, quod in quaestione, quia, quaeritur, an sit medium. Ibidem.

[2]) Sunt tres rationis actus, quorum primi duo sunt actus rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium seu incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis

hört [1]), und insofern sie das Verstehen des Gedachten aus Gründen (rationes) zum Zwecke hat, die ratiocinative Denkthätigkeit heißt [2]). Insofern aber diese aus vollkommen sicheren und unabweislichen Gründen die unläugbare Gewißheit des Wahren aufzeigt [3]), heißt sie Demonstration [4]). Die auf demonstrativem Wege ermittelte Wahrheit ist Wissenschaft [5]).

---

ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro Praedicamentorum. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est jam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro Perihermenias. Tertius vero actus rationis est secundum id, quod proprium est rationis, scil. discurrere ab uno in aliud, ut per id, quod est notum, perveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae. Anal. post. I, lect. 1.

[1]) Intellectus apprehendit, quidquid apprehendit, sine discursu. Ratio vero licet non sit alia potentia quam intellectus, tamen dicitur ratio, quia, quidquid apprehendit, apprehendit cum discursu. Opusc. 48, tract. de syllogismo, c. 4.

[2]) Daher der weitere und engere Sinn, in welchem das discurrere genommen wird: In scientia hominum duplex est discursus: unus secundum successionem tantum, sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum.

[3]) Scientia est certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo oportet, ut id quod scitur, non possit aliter se habere. Anal. post. I, lect. 4.

[4]) Actus rationis quantum ad aliquid sunt similes actibus naturae. Unde et ars imitatur naturam inquantum potest. In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura de necessitate agit, ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est duplicem actum, unum qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum; alium, quando natura deficit ab eo, quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquid monstrum propter corruptionem alicujus principii. Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et per hujus rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem aliquis rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, nec tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus

Das Vehikel der Demonstration ist der Syllogismus, welcher zur vollständigen Erfassung seiner Bedeutung als discursive, ratiocinative und demonstrative Denkfunction in's Auge zu fassen ist. Das discurrere besteht im Übergehen von Einem auf das Andere; und zwar wird von dem Bekannteren ausgegangen und auf das minder oder nicht Gekannte übergegangen. Nun aber gilt überhaupt die durch allgemein menschliche Wahrnehmung bestätigte Thatsache,

---

est, in quo ratio a vero deficit propter alicujus principii defectum, quod in ratiocinando erat observandum. Certitudo autem judicii, quae per resolutionem habetur, est vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum Analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber Posteriorum Analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo. Anal. post. I, lect. 1.

[5]) Aus Anlaß dieses specifischen Charakters wissenschaftlicher Thätigkeit wird nun auch bemerklich gemacht, in welchem Sinne und in welchen Abstufungen sich die übrigen geistigen Bestrebungen und Zustände, in denen nicht die volle und ganze Strenge der ratio waltet, aus der Sphäre reiner und strenger Wissenschaftlichkeit ausscheiden. Sicut in rebus naturalibus in his, quae ut in pluribus agunt (siehe vorige Note) gradus quidam attenditur (quia, quanto est virtus naturae fortior, tanto rarius deficit a suo effectu) ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per hujusmodi enim processum, quando quidem, ut si non fiat scientia, sit tamen fides vel opinio vel probabilitas propter probabilitatem propositionum ex quibus proceditur; quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur Topica sive Dialectica. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agitur ab Aristotele in libro Topicorum. Quandoque vero non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis declinetur in hanc quam in aliam. Et ad hoc ordinatur Rhetorica. Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem ad modum, quo fit homini abhominatio alicujus cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicujus abhominationis. Et ad hoc ordinatur Poetica. Nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam praecedentem repraesentationem. Ibidem. — Dann wird noch mit Rücksicht auf eine dritte Art rationaler Thätigkeit, die in der vorigen Note charakterisirt wurde, die Sophistik als Scheinwissenschaft aufgeführt, und als jener Theil der Denkwissenschaft, welchen Aristoteles in libro elenchorum behandelt hat.

daß das menschliche Erkennen mit unbestimmten, weiten Begriffen anfängt, und erst allmählig zu den bestimmteren, engeren Begriffen vorwärts schreitet [1]), welche letztere sich ja nur unter Voraussetzung der bereits vorhandenen ersteren bilden können. Die arbor Porphyrii [2]) bietet ein mustergiltiges Beispiel eines solchen Fortschreitens vom Allgemeinsten bis zum Besondersten. Der allgemeinste und der besonderste Begriff bilden die zwei sogenannten extrema der gesammten Reihe von Begriffen, und zwar wird der erstere die extremitas major [3]), der andere die extremitas minor [4]) genannt. Die zwischen den beiden terminis extremis stehenden Begriffe sind im Verhältnisse zu beiden die Mittelbegriffe, termini medii, die als solche den Übergang von dem ersten zum letzten vermitteln. Wie man den ersten und letzten Begriff der genannten Reihe durch die Mittelbegriffe aufeinander beziehen kann, so jede zwei andere Begriffe derselben, welche wenigstens Einen Mittelbegriff zwischen sich haben; man kann z. B. die Begriffe substantia und animal als extrema wählen und den Begriff corpus als terminus medius. Die extrema für sich genommen geben Subject und Prädicat einer Aussage ab, welche für sich einleuchten mag, aber auch einer weiteren Vermittelung im Denken fähig ist. Da die extremitas major ein genus ausdrückt, welchem die extremitas minor im logischen Range unterstellt ist (subjicitur), so wird erstere von letzterer sachgemäß als Prädicat ausgesagt, und der syllogistisch zu vermittelnde Satz lautet: animal est substantia. In der näheren Vermittelung dieses Urtheiles geht nun die discursive Denkthätigkeit von selbst in die ratiocinative über. Denn der Mittelbegriff corpus, auf welchen nunmehr Subject und Prädicat zur Begründung ihres Zusammenhanges bezogen werden sollen, hat ja die logische ratio ihrer Auf-

---

[1]) Discursus est a magis noto ad minus notum. Magis autem nota sunt nobis magis universalia ut I. phys. dicitur, quia sunt magis confusa; discursus ergo noster in nostra cognitione est a magis universalibus ad minus universalia. Opusc. 48, tr. de syllog., c. 4.

[2]) Siehe Seite 29.

[3]) Extremitas dicitur, quia primo occurrit intellectui; major, quia universalior et magis nota. Opusc. 48, de syllog., c. 4.

[4]) Extremitas dicitur, quia ibi stetit discursus rationis; minor vero dicitur, quia minus universalis, et per consequens minus nota nobis. Ibidem.

einanderbeziehung abzugeben [1]). Als medium [2]) muß er zu beiden im Verhältnisse stehen; und so weit, und in dem Sinne, als die beiden extrema in diesem medium sich begegnen, können sie auch unmittelbar zu einander in ein logisches Verhältniß gesetzt werden. Die Begegnung beider in einem gemeinsamen medium ist also die nothwendige Vorbedingung, unter welcher ihr logischer Zusammenhang ersichtlich gemacht werden kann. Damit aber die gemeinsame Beziehung auf das medium auf bestimmte Weise ersichtlich werde, muß sie in bestimmten Sätzen formulirt werden, in deren einem die Beziehung der extremitas major zum terminus medius, in der anderen die der extremitas minor aufgezeigt wird. Aus der Beziehung der extremitas major auf den terminus medius resultirt der Satz: corpus est substantia; aus der Beziehung der extremitas minor auf den terminus medius der Satz: animal est corpus. Unter Voraussetzung und Aufeinanderbeziehung dieser beiden Sätze ergibt sich nun der zu begründende Satz: animal est substantia, von selbst als natürliche und denknothwendige Folge. Der Folgesatz heißt, weil in ihm das ratiocinium sich abschließt, die conclusio. Die beiden anderen Sätze, aus welchen der Schlußsatz gefolgert wird, heißen, weil sie nothwendig vorausgestellt werden müssen, pro-positiones [3]) oder praemissae; und zwar wird der eine von ihnen, welcher die Beziehung der extremitas major zum medium ausdrückt, die propositio major genannt, der andere, welcher die Beziehung der extremitas minor zu demselben medium ausdrückt, die propositio minor [4]). Prämissen und Schlußsatz zusammenge-

---

[1]) Judicium, ut hic sumitur, est recta determinatio rationis in his, quorum est judicium. Opusc. 48, tr. de syllog., c. 1.

[2]) Id quod est medium, est ratio ejus de quo quaeritur. Anal. post. II, lect. 1.

[3]) Proponuntur enim, ut eas sequatur alia. Opusc. 48, l. c.

[4]) Major propositio est prius nota conclusione natura et tempore. Natura, quia termini ejus sunt magis universales; tempore vero, quia in discursu rationis prius scivi substantiam inesse corpori, quam inesse animali. Minor vero propositio est prius nota natura non autem tempore. Natura, quia causa prior est causato; propositiones autem sunt causa conclusionis, et quia etiam iste fuit prior discursus rationis, de medio scil. ad minorem extremitatem. Non tamen est prius nota tempore. Qui enim sciebam substantiam inesse corpori, in eodem instanti in

nommen constituiren das in sich abgeschlossene Ganze jener consideratio ratiocinativa, welche Syllogismus [1]) genannt wird. Das syllogistische Verfahren derselben ist seinem Geiste nach als ein Zurückgehen auf die Gründe der Aussage wesentlich ein resolutorisches (analytisches), daher die Schluß- und Beweislehre nach Aristoteles Analytik genannt wird [2]). Der Grund dieser Benennung tritt noch sichtlicher hervor, wenn man beachtet, daß der terminus medius der syllogistischen Vermittelung eben nur durch die Definitionen der termini des zu begründenden Satzes, also durch logische Analyse desselben gewonnen wird [3]).

---

quo scivi corpus inesse animali, scivi substantiam inesse animali. Ibidem, c. 4.

[1]) Es gibt eigentlich 4 species argumentationis: Syllogismus und Enthymema, Inductio und Exemplum. Da aber der Syllogismus die vollkommenste und regelrechte Art der Argumentation ist, und die übrigen drei auf ihn sich reduciren lassen, so hat die Logik, wie Thomas erklärt, bloß dem ersteren eine einläßliche Berücksichtigung zu schenken. Die Eintheilung der Argumentation in die syllogistische und inductive, zu welchen sich enthymema und exemplum als species subalternae verhalten, wird gewonnen mit Rücksicht auf das discurrere als solches, abgesehen von seinem Charakter als ratiocinirendes Denken: Omnis discursus vel est ex universalibus ad particularia, vel a particularibus ad universalia, quia omnis ratio reducitur ad syllogismum et inductionem. De veritate, qu. 8, art. 15. Die Induction reducirt sich aber auf den Syllogismus, weil auch in ihr das Allgemeine der Erkenntnißgrund des Besonderen ist; sie ist also nur eine umgekehrte Form der syllogistischen Beweisart. Das enthymema ist ein syllogismus detruncatus, das exemplum eine inductio imperfecta. Deßhalb sind also beide für das streng wissenschaftliche Verfahren nicht verwendbar. So gehören vielmehr zu den Rhetoricis, in quibus persuasio fit per enthymema aut per exemplum, non per syllogismum aut inductionem completam, propter incertitudinem materiae circa quam versatur, scil. circa actus singulares hominum, in quibus universales propositiones non possunt recte assumi. Anal. post. I, lect. 1.

[2]) Scientia, quae est recta determinatio scibilium, est per causas, scil. cum ratio resolvit causata in principia; et propterea pars logicae judicativa dicitur analytica. Opusc. 48, de syllog., c. 1.

[3]) Si vis v. g. concludere istam: omne currens movetur, — — diffinias vel describas vel interpreteris moveri, quod describitur sic: moveri est mutare locum in tempore; sed omne currens mutat locum in tempore; ergo omne currens movetur. Opusc. 48, l. c., c. 9. — Zur

Das analytische Verfahren der syllogistischen Begründung ist, obwol seinem Geiste nach stets dasselbe, doch in seiner Anwendung vielgestaltig, und geht mit Beziehung auf die vielfach variirende logische Bestimmtheit dessen, was syllogistisch verarbeitet werden soll, in ein Mannigfaltiges verschiedener Arten und Formen auseinander. Dieses Mannigfaltige ist zunächst bedingt durch die gegebene Beschaffenheit der Termini, welche die Elemente der syllogistischen Begründung abgeben, und weiters durch die mannigfaltige Beschaffenheit der aus den terminis gebildeten Propositionen. Von dem Verhältnisse der termini extremi zum terminus medius hängt Quantität und Qualität des Schlußsatzes ab; von der logischen Beschaffenheit der aus den Terminen gebildeten Vordersätze, ob er ein kategorischer oder hypothetischer Satz sein soll. Darnach auch die Eintheilung in kategorische und hypothetische Schlüsse.

Der Schlußsatz eines kategorischen Syllogismus fällt bejahend oder verneinend aus, je nachdem der terminus medius zu beiden

---

vollkommenen Erweisung einer Wahrheit ist nöthig, nicht nur das Prädicat sondern auch das Subject der zu begründenden Aussage zu analysiren: Videtur Aristoteles dicere, quod diffinitio passionis sit medium in demonstratione. Sed considerandum est, quod diffinitio passionis perfici non potest sine diffinitione subjecti. Manifestum est enim, quod principia, quae continet diffinitio subjecti, sunt principia passionis. Non ergo demonstratio resolvet in primam causam, nisi accipiatur ut medium demonstrationis diffinitio subjecti. Sic ergo oportet passionem concludere de subjecto per diffinitionem passionis, et ulterius diffinitionem passionis concludere de subjecto per diffinitionem subjecti. — — Et hoc patet per exemplum. Si velimus de triangulo demonstrare, quod habet tres angulos aequales duobus rectis: accipiamus primo pro medio, quod est figura habens angulum extrinsecum aequalem duobus rectis intrinsecis sibi oppositis, quod est quasi diffinitio passionis. Quod iterum demonstrare oportet per diffinitionem subjecti, ut dicamus: Omnis figura tribus rectis lineis contenta habet angulum exteriorem aequalem duobus interioribus sibi oppositis; sed triangulus est ejusmodi, ergo etc. Et idem patet, si velimus demonstrare, quod vox acuta et gravis consonent — accipiamus diffinitionem passionis ut hic dicitur, scil. quod habent proportionem numeralem: sed rursus ad hoc demonstrandum oportet accipere diffinitionem gravis et acuti. Nam gravis vox est, quae in multo tempore nota est movere sensum; acuta autem, quae in modico tempore; modici autem ad multum est proportio numeralis. Anal. post. II, lect. 1.

oder nur zu einer der beiden extremitates in einem bejahenden Verhältnisse steht; der Schlußsatz ist allgemein oder particulär, je nachdem der terminus medius die logische Aufeinanderbeziehung der extrema allgemein oder nur in particulärem Sinne zuläßt. Der terminus medius würde aber aufhören, das medium zu sein, wenn er zu beiden extremis in einem lediglich ausschließenden Verhältnisse stünde oder auf beide nur in particulärem Sinne sich bezöge. Daher ergibt sich unmittelbar aus dem Wesen des ratiocinirenden Denkens die Forderung, daß wenigstens eine der aus den terminis gebildeten Prämissen bejahend und eine derselben allgemein sei [1]). Weiters aber sollen die Prämissen von solcher Beschaffenheit sein, daß die Schlußfolgerung aus ihnen mit unabweislicher und evidenter Denknothwendigkeit hervorgehe. Eine evidente Denknothwendigkeit der Schlußfolgerung stellt sich hervor, wenn die Prämissen nach den Principien des dici de omni oder de nullo geordnet sind, wenn im Untersatze nichts zur Subsumtion unter das Subject des Obersatzes sich darbietet, von dem nicht zufolge seiner im Untersatze ausgedrückten Bestimmtheit das Prädicat des Obersatzes schlechthin zu bejahen oder schlechthin zu verneinen wäre. Sind die Prämissen, wie sie unmittelbar gegeben sich vorfinden, nicht von solcher Art, so müssen sie wenigstens auf eine jenen Principien gemäße logische Disposition zurückgeführt werden können; wäre dieß nicht möglich, so wären sie überhaupt keine geeigneten Vorbedingungen einer logisch giltigen Schlußfolgerung.

Innerhalb der hiemit gezogenen Gränzen sind 14 Modificationen [2]) des syllogistischen Verfahrens möglich, welche sich sämmtlich drei sogenannten Schlußfiguren [3]) einordnen lassen. Der Unter-

---

[1]) Ex puris negativis, particularibus, indefinitis et singularibus nihil sequitur. Opusc. 48, l. c., c. 5.

[2]) Modus, ut hic sumitur, est ordinatio duarum propositionum in certa qualitate et quantitate, et dicitur modus, quia est quaedam accidentalis determinatio ipsaram propositionum syllogismi. Ibidem, c. 4.

[3]) Dicitur autem figura ordo trium terminorum secundum subjectionem et praedicationem. Sicut enim termini linearum in mathematicis aliter et aliter situati variant species figurarum (nam tria puncta, quae faciunt triangulum, si inter se aequaliter distabunt, erit species trianguli, quae dicitur aequilaterus sive isopleuros — si vero duo aequaliter distabunt a tertio quorum distantia inter se est minor vel major distantia eorum

schied der drei Figuren ist durch die Stellung des medium in den beiden Vordersätzen des Schlusses bedingt. Das vorhin gegebene Beispiel, an welchem der Begriff des Syllogismus entwickelt wurde, zeigt das medium in einem der Vordersätze als Subject, im anderen als Prädicat; auf diese Art ergibt sich die faßlichste und natürlichste Gestalt des Syllogismus, welche der ersten Figur angehört [1]). Daneben sind aber noch zwei andere Stellungen des medium denkbar; es kann nämlich in beiden Propositionen als Prädicat [zweite Figur] [2]) oder in beiden als Subject [dritte Figur] [3]) erscheinen. Von den 14 möglichen modis der Syllogismen ordnen sich vier den Bedingungen der ersten Figur, vier jenen der zweiten Figur,

---

ad tertium, est species trianguli, quae dicitur isocheles — si vero omnes distantiae punctorum sunt inaequales, est species trianguli, quae dicitur scalenon sive gradatus) sic secundum diversitatem istorum trium terminorum in subjiciendo et praedicando fiunt tres figurae syllogismorum licet alio modo quam in figuris superficialibus jam dictis. Si enim medium in una propositione subjicitur et in altera praedicatur, dicitur esse prima figura et merito, quia tunc medium vere est medium, quia sapit naturam utriusque extremi scil. subjecti et praedicati; praedicatur enim et subjicitur, ut dictum est. Si vero medium in utraque propositione praedicatur, dicitur esse secunda figura, quia, licet medium non sit vere medium sapiens naturam subjectionis et praedicationis, tamen quia dignius est praedicari quam subjici, ideo haec figura secundum locum tenet. Si vero medium in utraque propositione subjicitur, dicitur tertia figura et ultima, quia in ea medium non stat in medio sicut in prima, et subjicitur semper quod est indignius. Plures figurae non possunt esse, quia tres termini in duabus propositionibus non possunt pluries variari. Unde versus:

Sub. prae. prima, bis. prae. secunda, tertia sub. bis.

Ibidem, c. 4.

[1]) Dicitur autem haec dispositio prima figura, quia medium habet perfectiorem rationem medii, quod participat naturam extremorum in subjiciendo, minoris extremitatis et majoris in praedicando. Opusc. 47, de nat. syllog.

[2]) Secunda dicitur, quia deficit a perfectione medii. In prima enim figura medium est medium secundum rationem et secundum positionem; in secunda autem est primum secundum positionem, cum sit supra extremitates. Ibidem.

[3]) Tertia dicitur, quia medium est tertium secundum positionem, cum sit infra extremitates. Ibidem.

und sechs jenen der dritten Figur ein. In den modis der einzelnen Figuren sind selbstverständlich jene nicht mitgezählt, welche sich auf die Principien des dici de omni aut nullo nicht zurückführen lassen und deßhalb überhaupt nicht als modi des regelrechten Schließens gelten können [1]). Die Schemata der giltigen modi der drei Figuren sind folgende:

I. Figur.

1. modus.	2. modus.	3. modus.
Omne b = a	Nullum b = a	Omne b = a
omne c = b	omne c = b	quoddam c = b
also: omne c = a;	also: nullum c = a;	also: quoddam c = a;

4. modus.
Nullum b = a
quoddam c = b
also: quoddam c = non a.

II. Figur.

1. modus.	2. modus.	3. modus.
Nullum b = a	Omne b = a	Nullum b = a
omne c = a	nullum c = a	quoddam c = a
also: nullum c = b;	also: nullum c = b;	also: quoddam c = non b;

4. modus.
Omne b = a
quoddam c = non a
also: quoddam c = non b.

III. Figur.

1. modus.	2. modus.	3. modus.
Omne b = a	Nullum b = a	Quoddam b = a
omne b = c	omne b = c	omne b = c
also: quoddam c = a;	also: quoddam c = non a;	also: quoddam c = a;

4. modus.	5. modus.	6. modus.
Omne b = a	Quoddam b = non a	Nullum b = a
quoddam b = c	omne b = c	quoddam b = c
also: quoddam c = a;	also: quoddam c = non a;	also: quoddam c = non a.

[1]) Inutiles conjugationes, quae aliquando non sunt in omnibus figuris,

Eine unmittelbare Evidenz hat die Schlußfolgerung nur in den modis der ersten Figur, weil diese nach den Principien des dici de omni (1. und 3. modus) und de nullo (2. und 4. modus) geordnet sind. In den modis der zwei anderen Figuren kann die Evidenz des Folgesatzes nur indirect, durch Zurückführung auf eine den genannten Principien entsprechende Schlußform erhärtet werden. Diese Reduction läßt sich aber auf zweierlei Art bewerkstelligen. Man kann entweder unmittelbar die Prämissen ohne Änderung ihres logischen Sinnes auf einen bestimmten modus der ersten Figur zurückführen, welcher den Schlußsatz des reducirten modus als evident nothwendige Folgerung erscheinen läßt. Oder man verfährt auf eine mehr mittelbare Weise, indem man die im Schema angegebene Schlußfolgerung in ihr Gegentheil verkehrt, um an der Unmöglichkeit desselben mittelst eines neuen Syllogismus die Giltigkeit und Nothwendigkeit des beanstandeten Schlußsatzes aufzuzeigen. Dieser neue Syllogismus muß natürlich nach dem Princip des dici de omni oder de nullo construirt sein; der in sein Gegentheil verkehrte Schlußsatz des beanstandeten modus gibt die eine der Prämissen des Probesyllogismus ab [1]), die andere wird aus den Prämissen des beanstandeten modus genommen, und die Zusammenhaltung dieser neuen Prämissen muß bei richtigem Verfahren selbstverständlich das unmögliche, weil wider die angenommenen Voraussetzungen des zu erprobenden Schlusses streitende Gegentheil der

---

sed in aliquibus, sunt duae. Una est, quae convenit primae et tertiae figurae, scil. quando minor propositio est negativa. Secundo vero convenit primae et secundae figurae scil. quando major propositio est particularis et de eis dantur regulae generales, scil.: In prima et tertia figura minori existente negativa nihil sequitur. Notandum quod in prima figura hic debet intelligi de syllogismis directe concludentibus. Nam sunt in ea duo modi syllogismorum indirecte concludentes, in quibus minor est negativa, nec tamen sunt inutiles conjugationes. Secunda regula: In prima et secunda figura majori existente particulari nihil sequitur. Et similiter in prima intelligitur de concludentibus directe. Opusc. 48, tr. de syllog., c. 5.

[1]) In syllogismis secundae figurae ex opposito conclusionis sit propositio minor, et infertur oppositum minoris propositionis; in syllogismis vero tertiae figurae ex opposito conclusionis fit major propositio et infertur oppositum majoris propositionis. Ibidem, c. 7.

anderen noch übrigen Prämisse des beanstandeten modus als Resultat geben. Hiedurch ist nun eo ipso die Giltigkeit und Nothwendigkeit der im Schema angegebenen Schlußweise des beanstandeten modus nachgewiesen. Man nennt dieses letztere Verfahren die reductio per syllogismum conversivum oder reductio ad impossibile; das erstere die reductio per conversionem propositionum. Dem beiderseitigen Verfahren liegt der Gedanke zu Grunde, den Mangel an unmittelbarer Evidenz der Denknothwendigkeit des Gefolgerten durch Berufung auf das oberste Denkgesetz, den Satz des Widerspruches zu erhärten. Diese Berufung wird aber auf andere Weise im ersteren Verfahren, und wieder auf andere Weise im zweiten Verfahren geltend gemacht. Im ersteren ist sie bei Umkehrung der Propositionen stillschweigend vorausgesetzt; im syllogismus conversivus hingegen wird sie bei Umkehrung des Schlußsatzes förmlich geltend gemacht und auf Grund dessen eine förmliche Probe des vorausgehenden Schlußverfahrens eingeleitet, welche bei ersterem Verfahren ganz überflüssig ist, weil es einen directen Nachweis der Evidenz des beanstandeten Schlußsatzes anstrebt. Bei der conversio propositionum hat die Beziehung auf den Satz des Widerspruches den Zweck zu zeigen, daß der logische Sinn des convertirten Vordersatzes durch seine Umkehrung nicht geändert werde; im syllogismus conversivus hingegen hat die Berufung auf dasselbe Gesetz den Zweck nachzuweisen, daß wegen der evidenten Denkunmöglichkeit des Gegentheiles einer von den Prämissen des beanstandeten Schlußsatzes dieser nothwendig gelten müsse. Die reductio per syllogismum conversivum ist in allen modis der zweiten und dritten Figur anwendbar; die reductio per conversionem propositionum ist von gewissen Bedingungen abhängig, welche in zwei modis (im vierten modus der zweiten, im fünften modus der dritten Figur) nicht zutreffen [1]). Nachstehendes Schema zeigt die Resultate der zweierlei Arten von Reduction in allen modis der zweiten und dritten Figur [2]):

---

[1]) Weil in diesen modis durch die Umkehrung der zur Umkehrung geeigneten Prämisse zwei particuläre Sätze entstünden, aus welchen kein zuverläßiger Schluß abgezogen werden kann.

[2]) Thomas betrachtet alle modos der ersten Figur als normale Ausdrücke des dici de omni aut nullo. Er bemerkt aber hiezu: Philosophus reduxit

II. Figur.

II, 1	per conversionem majoris simpl. = I, 2;	per syllogism. conversivum = I, 2;
II, 2	per convers. minoris simpliciter = I, 2;	per syllogismum convers. = I, 2;
II, 3	per convers. majoris simpliciter = I, 4;	per syllogismum convers. = I, 2;
II, 4	nicht zulässig — ;	per syllogismum convers. = I, 1.

III. Figur.

III, 1	per convers. minor. per accidens	= I, 3;	per syllog. convers. = I, 2;
III, 2	per convers. minor. per accidens	= I, 4;	per syllog. convers. = I, 1;
III, 3	per convers. major. simpl.	= I, 3;	per syllog. convers. = I, 2;
III, 4	per convers. minor. simpl.	= I, 3;	per syllog. convers. = I, 4;
III, 5	nicht zulässig	— ;	per syllog. convers. = I, 1;
III, 6	per convers. minor. simpl.	= I, 4;	per syllog. convers. = I, 3.

Im vorstehenden Schema ist zwischen einer conversio simpliciter und einer conversio per accidens unterschieden. Man versteht unter der Umkehrung (conversio) überhaupt jene Umänderung eines Satzes, vermöge welcher Subject und Prädicat wechselseitig ihre Rollen tauschen. Bleibt hiebei Quantität und Qualität des Satzes unverändert, so gibt dieß eine conversio simpliciter; wird bei gleichbleibender Qualität die Quantität verändert, eine conversio per accidens. Die Umkehrung soll bei der reductio per conversionem propositionum in solcher Weise statt haben, daß das umgekehrte Urtheil nur eine logische Folge und Kehrseite desselben Satzes ausdrückt, dem es substituirt wird, weil der Schlußsatz, zu dessen Evidentmachung die Umkehrung der Prämisse vorgenommen wird, derselbe bleiben soll. Eine solche Umkehrung läßt sich nun simpliciter in allgemein verneinenden und particulär bejahenden Sätzen, per accidens in allgemein bejahenden [und allgemein verneinenden] [1])

---

omnes syllogismos ad duos universales primae figurae. Unde tertium modum primae figurae reduxit per syllogismum conversivum ad secundum modum secundae figurae, et quartum modum ejusdem primae figurae reduxit per syllogismum conversivum ad primum secundae, illi autem reducuntur ad duos modos universales primae figurae ut dictum est. Omnes ergo reducuntur ad duos modos universales primae figurae, in quibus salvatur perfecte dici de omni et dici de nullo. Opusc. 48, l. c., c. 7.

[1]) Per accidens convertuntur universalis affirmativa et ut aliqui dicunt,

Sätzen vornehmen [1]). Der Beweis für die Zuläßigkeit der Umkehrung, d. h. für die Identität des logischen Sinnes vor und nach Umkehrung des Satzes ist, wie schon bemerkt, durch die Beziehung auf das oberste Denkgesetz, auf den Satz des Widerspruches zu führen. So zuerst beim allgemein verneinenden Urtheile, in welchem so gefolgert wird:

Nullum b = a; also nullum a = b.

Beweis: Wäre nullum a = b falsch, so müßte das Gegentheil wahr sein, also: quoddam a = b als contradictorisches Gegentheil von nullum a = b. Aus quoddam a = b müßte aber folgen quoddam b = a, wie sogleich gezeigt werden soll; quoddam b = a wäre aber gerade das contradictorische Gegentheil von nullum b = a, dem es als gleichgeltend substituirt werden soll: also führt die Beanstandung der ursprünglich angenommenen Umkehrung auf einen Widerspruch. Daß aber aus quoddam a = b folge: quoddam b = a, wird durch einen sogenannten syllogismus expositorius gezeigt: Man substituire nämlich den abstracten Buchstabenzeichen concrete Begriffe: a = Mensch, b = Thier, und sage dann statt der abstracten Formel quoddam a = b so: quidam homo est homo. Ist dieses Urtheil richtig, so auch das in ihm enthaltene: hic homo (z. B. Socrates) est hoc animal [2]); mithin gilt ebenso: hoc animal est hic homo; also auch: quoddam animal est homo. Damit ist aber jene obige Folgerung nachgewiesen.

Im particulär bejahenden Urtheile:

quoddam b = a; also quoddam a = b.

---

universalis negativa; tamen non est necessarium hoc ponere. Si enim ad hanc: Nullus homo est lapis, sequitur: nullus lapis est homo, et ista est vera, necessario sequitur hanc esse veram: quidam lapis non est homo. Existentibus enim universalibus veris semper particulares sunt verae. Opusc. 48, l. c., c. 2.

[1]) Daher der Gedächtnißvers, in welchem a = univ. affirm., e = univ. neg., i = partic. affirm., o = partic. neg.:

feci simpliciter, convertitur eva per acci.

[2]) Accipiamus: quidam homo est animal. Signetur iste homo et hoc animal. Si enim ista est vera: quidam homo est animal, oportet quod ipsa sit vera in aliquo homine signato, puta Socrate vel Platone; et si in nullo homine signato erit vera, nullo modo erit vera. Ibidem.

Der Beweis dafür läßt sich auf dieselbe Weise führen, wie eben geschah.

Im allgemein bejahenden Urtheile:

Omne b = a; also quoddam a = b.

Beweis: Gilt quoddam a = b nicht, so muß angenommen werden: nullum a = b; dieß ist aber das conträre Gegentheil des umzukehrenden Satzes: Omne b = a; also muß die erste Umkehrung die richtige sein.

Diese Lehre von der Conversion findet auch auf die Umkehrung der Schlußsätze eine besondere Anwendung. Zunächst einmal steht fest: alle Schlußsätze, mit Ausnahme der particulär negativen lassen sich umkehren [1]). Solche umkehrbare Schlußsätze finden sich nun zehn in den vierzehn modis: fünf in Fig. I, zwei in Fig. II, drei in Fig. III. Da nun in diesen der umgekehrte Schlußsatz eine logische Consequenz des Sinnes ist, welcher dem Satze vor seiner Umkehrung zukommt, so ist in den bezeichneten modis mit dem im Schema angegebenen Schlußsatz implicite auch schon das Resultat seiner Umkehrung enthalten. Mit Beziehung hierauf heißen die Schlußformen der genannten modi syllogismi indirecte concludentes. Boëthius entwickelt bloß fünf modos solcher indirecter Schlüsse,

---

[1]) Particularis negativa non convertitur, quia ex opposito consequentis non infertur oppositum antecedentis. V. g. sit propositio convertenda ista: quoddam b = non a. Convertatur ergo, quia vel converteretur in universalem negativam vel in particularem negativam. In universalem negativam sic: quoddam b = non a; ergo: nullum a = b. Hujus oppositum est vel: omne a = b, vel: quoddam a = b. Sed utraque istarum propositionum scil.: omne a = b, vel quoddam a = b, convertuntur in istam; quoddam b = a, quae non est oppositum antecedentis, quod erat: quoddam b = non a, quia subcontrarietas non est oppositio; ergo non valet ista conclusio. Idem etiam sequitur, si converteretur in particularem scil. in illam: quoddam a = non b, cujus oppositum est: omne a = b, quae convertitur in hanc: quoddam b = a, quae proprie non est opposita, ut dictum est. Quod et talis conversio non valeat, patet, quia non tenet in omni materia et potest ostendi in terminis significativis. Licet enim istud sequatur: quidam lapis non est homo, ergo quidam homo non est lapis; tamen istud non sequitur: quoddam animal non est homo, ergo quidam homo non est animal, imo omnis homo est animal. Ibidem.

welche er sämmtlich aus den modis der ersten Figur herleitet; den fünften modus gewinnt er durch Transposition der Prämissen des vierten modus. Über die Reduction der indirecten Schlüsse auf die ihnen entsprechenden modos directer Schlüsse geben folgende Gedächtnißverse Anleitung, in welchen die Procedur des gesammten hierauf bezüglichen Verfahrens der ausgebildeten Denkkunst fixirt ist [1]):

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmon, Frisesomorum,
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Brocardo, Ferison.

Nachdem die logischen Bedingungen festgestellt sind, unter welchen in kategorischen Syllogismen aus geregelten Prämissen ein evident giltiger und nothwendiger Schluß gezogen werden kann, so

---

[1]) Zur Verständigung über die vier Verse diene Folgendes: Die ersten vier Worte des ersten Verses drücken die allgemeinen Formeln der vier modi directi von Fig. I aus, die übrigen fünfzehn die modos indirectos. Die drei Sylben jedes Wortes bezeichnen die drei Sätze, aus welchen jeder Syllogismus besteht; sind mehr Sylben vorhanden, so sind sie nur des Metrum wegen vorhanden, also nicht zu berücksichtigen. Die Bedeutung der Vocale a, e, i, o wurde bereits in einer der letzten Noten angegeben. Die ersten vier Worte beginnen mit den Consonanten b, c, d, f; in allen übrigen Wörtern werden dieselben Anfangsbuchstaben wiederholt, zum Zeichen, daß alle mit b beginnenden Formeln der modi indirecti auf die mit b beginnende Formel des modus directus, alle mit c beginnenden Formeln der modi indirecti auf die mit c beginnende Formel des modus directus u. s. w. zurückzuführen seien. Auch andere Consonanten der in den Formeln enthaltenen Sylben haben ihre besondere Bedeutung. So bedeutet s, wenn es nach einem der bezeichneten Vocale steht, so viel als simpliciter (d. h. simplex conversio des Satzes, welcher durch die betreffende Sylbe ausgedrückt ist; p = per accidens (sc. conversio p. acc.); m bezieht sich auf die Prämissen und bedeutet deren Transposition (d. h. Verwandlung der propositio major in die minor oder vice versa); c bedeutet, daß eine reductio per syllogismum conversivum statt haben müsse, wegen Unzuläßigkeit einer reductio per conversionem propositionum (dieß bezieht sich nur auf die zwei Worte: baroco, brocardo). Endlich ist noch zu beachten, daß alle diese Zeichen (mit Ausnahme der in den eben genannten zwei Worten vorkommenden) sich lediglich auf das Verfahren der reductio per conversionem propositionum beziehen.

ist nun weiters, wie bei der Lehre von den Urtheilen, noch zu bestimmen, in wie weit und in welcher Weise sich mittelst der entwickelten Schlußformen das Wahre und das Nothwendige an den wirklichen Dingen erproben lasse. Dieß führt zur Berücksichtigung der syllogismi ad impossibile und der Modalschlüsse (syllogismi modales). Wenn der Syllogismus überhaupt dazu dient, nachzuweisen, daß und warum etwas wahr sein müsse, so kann ihm mittelbar auch die besondere Bestimmung gegeben werden, aufzuzeigen, was als wahr gedacht werden muß. Dieß geschieht, wenn man eine falsche Behauptung des Gegners zur Prämisse eines Schlusses nimmt, in dessen Folgerung die Falschheit der als wahr angenommenen Behauptung unmittelbar zu Tage tritt; ist der Schlußsatz offenbar falsch, so muß nothwendig sein contradictorisches Gegentheil als wahr gelten, und von diesem wird weiters auf die nothwendig geltende Wahrheit des contradictorischen Gegentheiles der falschen Prämisse geschlossen. Dieß ist das Verfahren im syllogismus ad impossibile, welches nach Verschiedenheit der modi, in welchen es zur Anwendung kommt, zu einem bestimmten oder minder bestimmten Verständniß des Wahren führt, je nachdem das contradictorische Gegentheil der als falsch nachgewiesenen Prämisse allgemein oder particulär lautet. Denn im letzteren Falle weiß man noch nicht, ob das, was particulär gilt, auch allgemein gelte oder nicht. In vollkommener Bestimmtheit wird der Begriff des Wahren nur durch ein allgemein bejahendes Urtheil festgestellt, weil dieses einen positiven Inhalt hat und jede Möglichkeit eines daneben noch in particulärer Weise stattfindenden Andersseins ausschließt. Ein solches Urtheil kann auf dem angegebenen Wege nur in II, 4 und III, 5 [1]) erschlossen werden, und zwar deßhalb, weil in diesen modis eine particulär negative Prämisse vorkommt, deren contradictorisches Gegentheil die allgemeine Bejahung ist. I, 1 gibt im syllogismus ad impossibile jederzeit eine particuläre Verneinung zum Resultat, I, 2 eine particuläre Bejahung bei Nachweisung eines falschen Obersatzes, eine particuläre Verneinung unter Voraussetzung eines falschen Untersatzes. In I, 3 resultirt eine particuläre Verneinung der

---

[1]) Dieß sind aber eben jene modi, de quibus supra dictum est, quod per conversiones propositionum non possunt reduci ad modos primae figurae. Ibidem, c. 11.

falschen propositio major, und eine allgemeine Verneinung der falschen minor; in I, 4 particuläre Bejahung der falschen major, allgemeine Verneinung der falschen minor, u. s. w. [1]) Der Rückschluß auf das contradictorische Gegentheil der falschen Prämisse hat Ähnlichkeit mit dem syllogismus conversivus und ist gleichfalls eine besondere Art reductiven Verfahrens. Ziel desselben ist Herstellung eines Syllogismus mit wahren Prämissen, welcher eben darum auch einen nothwendig wahren Schlußsatz geben muß und deßhalb im Gegensatze zum syllogismus ad impossibile syllogismus ostensivus genannt wird. Die logisch merkwürdigen Ergebnisse dieses reductiven Verfahrens sind folgende: Die syllogismi ad imposs. in Fig. I. werden durch den Nachweis einer falschen major auf einen modus in Fig. III, durch Nachweis einer falschen minor auf einen modus in Fig. II. reducirt. Im ersteren Falle wird das contradictorische Gegentheil des falschen Schlusses als major, im anderen Falle als minor des neuen Syllogismus verwendet. Die syllogismi ad imposs. in Fig. II. werden bei Nachweis einer falschen major auf einen modus in Fig. III, bei Nachweis einer falschen minor auf einen modus in Fig. I. reducirt. In beiden Fällen wird das contradictorische Gegentheil des falschen Schlußsatzes zur minor des neuen Syllogismus gemacht. Die syllogismi ad imposs. in Fig. III. werden bei Nachweis einer falschen major auf einen modus in Fig. I, bei Nachweis einer falschen minor auf einen modus in Fig. II. reducirt. In beiden Fällen wird das contradictorische Gegentheil des falschen Schlußsatzes als major in den neuen Syllogismus herübergenommen.

---

[1]) Notandum est, quod Philosophus secundo priorum facit solum praemissam falsam in quolibet modo omnium figurarum, et concludit per syllogismum ad impossibile in quolibet solum unam conclusionem, et tamen nos in quolibet modo dicimus utramque falsam et concludemus per impossibile oppositam utriusque. Notandum est, quod in prima et secunda figura magis congrue ponitur minor falsa, quia quod subjicitur in opposita conclusionis falsae, subjicitur postea in conclusione syllogismi ad impossibile. V. g. in prima figura sic: Omnis homo est animal, omnis lapis est homo, ergo omnis lapis est animal; sed quidam lapis non est animal, ergo quidam lapis non homo. Modo lapis est subjectum in opposita conclusionis falsae et in conclusione ultima; si vero ponitur major falsa, colorari potest, et communiter sic utimur. Ibidem, c. 11.

Modalschlüsse sind Schlüsse, welche aus Modalsätzen abgeleitet werden. Sie ordnen sich gleich den syllogismis de inesse den 14 modis der drei Figuren ein, und ebenso lassen sie sich aus den modis der II. und III. Figur auf die modos der I. Figur reduciren. Das Verfahren hiebei weicht von demjenigen, welches bei Reduction der Inhärenzschlüsse zu beachten ist, nur in soweit ab, als zwischen der Umkehrung von Inhärenz- und Modalpropositionen ein Unterschied obwaltet. Wie schon erwähnt, sind viererlei Arten von Modalsätzen zu unterscheiden, Sätze de necessario, de impossibili, de possibili, de contingenti. Bei Umkehrung der propositiones de necessario und de impossibili wird formal auf dieselbe Weise verfahren, wie bei Umkehrung der Inhärenzurtheile, nämlich durch Verwechslung des Subjectes und Prädicates; in den propositiones de possibili aber und de contingenti wird die Umkehrung nicht durch Versetzung von Subject und Prädicat [1]), sondern durch Veränderung der Qualität [2]) des Urtheiles bewirkt (conversio in

---

[1]) Ratio est, quia, ut dictum est, illa est bona conversio, in qua, sicut est veritas in propositione conversa, ita est in illa in quam convertitur. Si autem propositio de contingenti converteretur sic, quod de subjecto fieret praedicatum et e converso, non inveniretur in omni materia vera, sed in aliqua materia esset antecedens verum, et consequens falsum; ergo mala esset conversio. V. g. in terminis significativis contingit nullum hominem esse album, haec est vera, quia contingere hoc posset; si convertatur sic: contingit nullum hominem album esse, haec est falsa. Ponatur ergo modo quod Socrates esset albus; quia est albus, nunquam poterit contingere Socratem non esse hominem. Ibidem, c. 3.

[2]) Fit autem ista conversio in diversa qualitate. Nam triplex est contingens: vel utrumlibet, ut contingit hominem duos habere oculos; vel ut in pluribus, ut contingit hominem duos habere oculos, vel ut in paucioribus, ut contingit hominem esse monoculum. Contingens autem ad utrumlibet dicitur, quia quot possunt inesse, tot possunt removeri; ergo negativa et affirmativa sunt simul verae. Contingens autem ut in pluribus non convertitur in contingens ut in pluribus, sed in contingens ut in paucioribus. Unde illa, contingit nullum hominem esse coecum, convertitur in istam: contingit omnem hominem esse coecum. Prima enim est contingens ut in pluribus, secunda vero ut in paucioribus. Eodem modo convertitur contingens ut in paucioribus sicut contingens ut in pluribus, et eodem modo sumitur eorum conversio, sicut dictum est de contingentibus ad utrumlibet. Nam si contingit

terminis), während bei Umkehrung der Inhärenzurtheile und Modalsätze de necessario et impossibili die Qualität niemals geändert werden darf. Gemäß diesem Unterschiede werden nun auch die aus den Modalsätzen gebildeten Syllogismen in Syllogismen de necessario und de contingenti eingetheilt. Auf erstere lassen sich auch alle Syllogismen de impossibili zurückführen. Die syllogismi de necessario [1]) zerfallen wieder in solche, in welchen beide Vordersätze propositiones de necessario sind, und in solche, in welchen nur einer der Vordersätze de necessario, der andere aber eine propositio de inesse ist. Sind beide Vordersätze de necessario, so sagt auch der Schlußsatz jederzeit etwas Nothwendiges aus. Im anderen Falle nicht immer, obwol jedenfalls die extremitas major der extremitas minor als bejahendes Prädicat beigelegt wird. Für den Fall, daß nur ein Vordersatz de necessario ist, gilt im Besonderen Folgendes: Wenn in Fig. I. der Obersatz de necessario, der Untersatz de inesse ist, so ist der Schlußsatz de necessario; ist umgekehrt der Obersatz de inesse, der Untersatz de necessario, so ist der Schlußsatz de inesse. In Fig. II, 1. 2. 3 resultirt unter Voraussetzung einer negativen propositio de necessario allezeit ein Schlußsatz de necessario; lautet aber die propositio de necessario affirmativ, so folgt kein Schlußsatz de necessario. Die Probe hiefür liefert die Reduction auf die entsprechenden modos in Fig. I. In Fig. II, 4 ergibt sich unter keiner Bedingung ein Schlußsatz de necessario. In Fig. III. hat man bejahende und verneinende Syllogismen zu unterscheiden. Kommen im affirmativen Syllogismus zwei allgemeine Vordersätze vor, so folgt jederzeit ein Schlußsatz de necessario. Wenn nur einer der Vordersätze allgemein lautet, so kann ein

---

in pluribus, deficit in paucioribus; et si contingit in paucioribus, deficit in pluribus. Ibidem, c. 3.

[1]) Duplex est necessarium scil. necessarium simpliciter, quando aliquid inest alicui simpliciter, et non secundum aliquod tempus vel locum vel hujusmodi, sicut necessarium est hominem esse animal. Aliud est necessarium secundum quid, vel secundum tempus, sicut dicimus quod omne quod est, quando est, necesse est esse, vel secundum locum vel secundum aliquod hujusmodi. Et isto modo non sumitur propositio necessaria. Socrates enim, quando currit, necessario currit, et tamen haec propositio: Socrates currit, non est necessaria, sed contingens. Ibidem, c. 13.

Schlußsatz de necessario nur dann folgen, wenn eben der allgemein lautende Vordersatz de necessario ist, nicht aber, wenn der particulär lautende Vordersatz de necessario wäre. Ist aber der Syllogismus negativer Art, so folgt kein Schlußsatz de necessario, mag nun entweder ein allgemein verneinender Vordersatz de necessario, oder ein particulär negativer Vordersatz de necessario mit einer allgemein bejahenden Prämisse de necessario verbunden vorkommen. — Wie in den syllogismis de necessario hat man auch in den syllogismis de contingenti zu unterscheiden, ob beide Propositionen oder nur eine derselben de contingenti sei. Im ersteren Falle ergibt sich in Fig. I. und Fig. III. immer ein Schlußsatz de contingenti; in Fig. II. niemals. Ist nur eine der Propositionen de contingenti, so muß in Fig. I. wieder unterschieden werden, ob die major oder minor de contingenti sei: ist die major de contingenti, so resultirt immer ein Schlußsatz de contingenti; aber nicht immer, wenn sie de inesse ist [1]). In Fig. I, 1. 2. 3 ist ein Schluß nur

---

[1]) In qualibet propositione de contingenti potest dupliciter salvari dici de omni secundum duplicem ejus sensum. Unde cum dico, contingit omnem hominem esse album, comparo hominem ad dici, de quibus potest praedicari vel secundum esse ipsius albi, ut sit sensus: omne quod est homo, contingit actu esse album. Vel secundum possibilem inhaerentiam, ut sit sensus: Omne, quod est homo, contingit esse album. Propositio de inesse habet solum unum dici de omni, scil. secundum comparationem subjecti ad sua inferiora secundum actualem inhaerentiam praedicati, et ex his sequitur, quod virtute dici de omni illa de inesse potest sumi sub illa de contingenti. Unum enim dici de omni sub duobus, quia ad minus in uno est consequentia. Sed illa de contingenti non potest sumi sub illa de inesse. Duo enim dici de omni non continetur sub uno. Et ista est causa, quare majori existente de contingenti, minori vero de inesse non sequitur conclusio de contingenti virtute syllogistica, licet sequatur gratia materiae. Sciendum quod propositio de inesse est duplex scil. de inesse ut nunc, seu quando praedicatum ut nunc solum inest subjecto, ut Socrates currit, et de inesse simpliciter. Unde ad hoc, quod sequatur conclusio de contingenti, minori existente de inesse, debet esse de inesse simpliciter, quia praedicatum semper sequitur subjectum; ideo sequitur, quia quidquid contingit praedicato, contingit subjecto. Sed quia in propositione de inesse ut nunc praedicatum non semper sequitur subjectum, non erit semper verum, quia quidquid contingit praedicato,

möglich, wenn der bejahende Vordersatz de contingenti ist; der Schlußsatz kann aber auch dann kein Urtheil de contingenti sein. In Fig. II, 4 hingegen kann, wenn einer der Vordersätze de contingenti ist, unter keiner Bedingung ein logisch berechtigter Schluß statt haben. In Fig. III. ergibt sich ein Schlußsatz de contingenti, wenn die major de contingenti ist. — Endlich ist auch noch das Zusammentreffen einer Aussage de contingenti mit einer Aussage de necessario in den Vordersätzen denkbar. Wenn in Fig. I. in den bejahenden modis die major de contingenti, die minor de necessario ist, so ergibt sich eine conclusio de contingenti; im umgekehrten Falle aber läßt sich bloß ein Möglichkeitsschluß (assertio contingentis de possibili) ziehen [1]). Wenn in den negativen modis von Fig. I. der bejahende Vordersatz de necessario, der verneinende Untersatz de contingenti ist, so entfällt ein Schlußsatz de contingenti; im umgekehrten Falle ergeben sich zwei Conclusionen, eine de contingenti und eine de inesse [2]). Wenn in Fig. II, 1. 2. 3 der

---

contingit subjecto. Nec est instantia, quod si minor esset de contingenti, quae tantum valet quantum illa de inesse ut nunc, et major esset de contingenti, sequitur conclusio. Nam si minor est de contingenti, semper praedicatum contigit subjecto, nam haec, contingit hominem currere, semper est vera, quia semper contingit hominem currere, tamen iste homo non currit, non semper est vera; ideo aliter se habet de utralibet. Ibidem, c. 14.

[1]) Causa est, quia propositio necessaria haberet unum dici de omni secundum scil. actualem inhaerentiam praedicati ad subjectum et ad contenta sub eo; sed illa de contingenti habet duplex dici de omni ut supra dictum est (siehe vorige Anmerkung); non ergo potest illa sumi sub illa de necessario per virtutem principis, quod est dici de omni. Sciendum quod in praedicto syllogismo, licet non concludatur per dici de omni potest tamen concludi conclusio de contingenti de possibili, quod scil. communiter se habet ad necessarium et contingens in virtute istius regulae: Si aliquod subjectum sit essentialiter sub aliquo praedicato, quidquid contingit sub subjecto, contingit sub praedicato. Ibidem, c. 15.

[2]) Nam ex opposito utriusque conclusionis cum altera praemissarum infertur oppositum alterius praemissae. Ratio autem, quare utraque conclusio sequatur ad unam negativam de necessario, est quia non solum praedicatum non dicitur inesse subjecto, sed nec etiam potest inesse. Unde syllogismus significat, quod subjecto non insit prae-

verneinende Schlußsatz de necessario, der bejahende de contingenti ist, so folgt gleicherweise eine doppelte Conclusion, de contingenti und de inesse, weil beide Schlußarten durch Umkehrung der propositio necessaria auf die erste Figur sich reduciren lassen. In Fig. II, 4 läßt sich keine concludente Verbindung von contingenten und nothwendigen Aussagen bewerkstelligen. In Fig. III. hat man wieder die bejahenden und verneinenden modos zu unterscheiden. Wenn in den bejahenden modis beide Vordersätze oder doch einer derselben allgemein und zugleich der Obersatz de contingenti ist, so folgt ein Schlußsatz de contingenti; ist die major de necessario und die minor de contingenti possibili, so folgt ein Schlußsatz de contingenti possibili [1]). Ein bejahender Syllogismus mit einem particulären Obersatze gibt einen doppelten Schlußsatz, de contingenti und de inesse. Ist in denjenigen negativen Syllogismen von Fig. III, welche einen allgemein verneinenden Obersatz haben, eine major de contingenti, so folgt auch ein Schlußsatz de contingenti; ist die major de necessario, so ist kein Schluß zuläßig, weil keine Reduction auf Fig. I. möglich ist. Wäre aber die minor eines solchen Syllogismus de contingenti possibili, so würde ein doppelter Schlußsatz in der schon angegebenen Weise resultiren. Ist die major particulär verneinend und de contingenti, so folgt ein Schlußsatz de contingenti; wäre sie de necessario, so ist kein Schluß möglich.

Die hypothetischen Schlüsse werden, wie die hypothetischen Urtheile, in copulative, conditionale und disjunctive unterschieden. Die copulativen Syllogismen werden so behandelt, wie die kategorischen. Die syllogismi conditionales unterscheiden sich unter-

---

dicatum, nec possit inesse. Unde cum aliquid contingenter ponitur sub tali subjecto, significatur quod tale praedicatum removeatur actu ab eo quod contingenter ponitur sub subjecto, et sic erit conclusio de contingenti, quia quod actu contingenter removetur, facit enunciationem contingentem, et significatur, quod nullo modo possit sibi inesse, et sic non solum contingenter non inest, imo nullo modo inest ei, si sit enunciatio de inesse. Ibidem, c. 15.

[1]) Aber nicht zufolge einer Subsumtion unter das dici de omni, sondern weil das contingens de possibili als ein commune zu betrachten ist, welches das necessarium und contingens als mögliche Unterarten in sich schließt. Vgl. vorletzte Anmerkung.

einander nach Art ihres Obersatzes, welcher entweder eine einfache oder zusammengesetzte Proposition ist. Einfache propositiones conditionales sind solche, welche nur aus zwei kategorischen Sätzen, zusammengesetzte, welche aus mehr als zwei kategorischen Sätzen zusammengefügt sind. Die zwei kategorischen Sätze der einfachen propositio conditionalis stehen zu einander im Verhältnisse als antecedens und consequens. Durch Subsumtion einer kategorischen minor unter eine solche propositio conditionalis entsteht ein syllogismus conditionalis simplex. Das Resultat eines aus derartigen Vordersätzen construirten Syllogismus hängt von der Beschaffenheit der minor ab, je nachdem durch dieselbe entweder die antecedens der major affirmirt (positio antecedentis), oder die consequens derselben auf conträre Weise negirt wird (destructio consequentis); denn hienach muß im Schlußsatze dem subsumirten Subjecte der Aussage entweder die im Obersatze ausgedrückte Vorbedingung beigelegt, oder die im Obersatze ausgesprochene Folge abgesprochen werden. Hieraus ergeben sich zwei Schlußfiguren des einfachen syllogismus conditionalis, deren jede wieder vier modos in sich begreift, in Anbetracht dessen, daß der Obersatz auf vierfache Weise variirt werden kann, indem entweder seine antecedens und consequens oder nur eine aus beiden bejahend oder verneinend sind [1]). — Eine zusammengesetzte propositio conditionalis kann von dreierlei Beschaffenheit sein, indem sie entweder aus einem conditionellen und einem kategorischen, oder aus einem kategorischen und einem conditionalen Satze oder endlich aus zwei conditionalen Sätzen besteht. Die beiden ersteren sind somit aus drei, letztere aus vier kategorischen Sätzen zusammengesetzt. Eine aus drei kategorischen Sätzen bestehende Proposition kann der Qualität nach auf achtfache Art variiren: + + + (d. i. drei bejahende kategorische Sätze) oder — — — (d. i. drei verneinende kategorische Sätze) oder + + —, oder — — + oder + — —, oder — + +, oder + — + oder

---

[1]) Sciendum, quod isto modo fiunt syllogismi cum hoc relativo: qui, vel cum hoc nomine: quicunque. Faciunt enim praedicta nomina connotantia oppositionem antecedentis sic: Omnis homo, qui currit, movetur; sed Petrus currit, ergo Petrus movetur. A destructione consequentis sic: Omnis qui currit, vel: quicunque currit, movetur; sed Socrates non movetur; ergo Socrates non currit. Ibidem, c. 16.

— + —. Jede der genannten zwei Arten dreigliedriger Propositionen läßt sich zwei Schlußfiguren einordnen, in deren erster die minor von der Setzung der antecedens, in der zweiten von Aufhebung der consequens ausgeht. Da nun in jeder Figur acht Variationen möglich sind, so ergeben sich für jede der beiden ersten Formen zusammengesetzter syllogismi conditionales 16 modi. Die aus zwei conditionellen Sätzen zusammengesetzten Propositionen lassen sich zunächst auf dreierlei verschiedene Weise gestalten, nach den verschiedenen Stellungen des einen von drei Terminen, der in ihnen zweimal vorkommt. Er kann entweder im ersten Satze das consequens und im zweiten das antecedens, oder in beiden das antecedens, oder in beiden das consequens sein. Darnach ergeben sich drei Formen von Schlüssen, deren jede wieder nach der zuvor angegebenen Weise sich zwei Figuren einordnet [1]), während jede Figur acht modos zuläßt, so daß also 48 verschiedene Schlußweisen resultiren. Diese 48 zu den 2 × 16 der zwei ersteren Arten conditionaler Syllogismen summirt, gibt 80 verschiedene Varietäten derselben.

Unter Voraussetzung des über die syllogismi conditionales

---

[1]) Quando idem terminus in una est consequens et in altera est antecedens, fiunt syllogismi sic: si est homo, est animal: si est animal est substantia, sed est homo; ergo est substantia. Et hujusmodi fiunt a positione antecedentis. A destructione consequentis sic: Si est homo, est animal: si est animal, est substantia, sed non est substantia; ergo non est homo. Et hoc dicitur a Boëthio prima figura istarum propositionum. Secunda figura secundum eum fit, quando idem est antecedens in utraque; ex quo fit syllogismus a positione antecedentis sic: Si est homo, est animal: si non est homo, est insensibilis; sed est homo; ergo non est insensibilis. Vel sic: Si est homo, est animal: si non est homo, non est rationalis; sed est homo; ergo est rationalis. A destructione consequentis sic: Si est homo, est animal: si non est homo, est insensibilis; sed non est animal; ergo est insensibilis. Vel sic: Si est homo, est animal: si non est rationalis, non est homo; sed non est animal; ergo non est rationalis. Destructo enim animali destruitur animal, quo destructo destruitur rationale. Tertia figura secundum eum est, quando non arguitur a destructione consequentis, sed solum a positione antecedentis sic: Si est homo, est animal: si est lapis, non est animal; sed est homo; ergo non est lapis. Ibidem, c. 17.

gewonnenen Verständnisses läßt sich auch leicht der logische Charakter der disjunctiven Syllogismen entwickeln, in welchen an die Stelle des conditionellen Obersatzes der syllogismi conditionales eine disjunctive Proposition als major eintritt. Die einzelnen modi der disjunctiven Syllogismen gehen mit jenen der syllogismi conditionales durchgängig parallel, unter der Voraussetzung, daß die disjunctiven Obersätze den conditionellen Obersätzen der entsprechenden modi äquipollent sind. Diese Äquipollenz wird dadurch hergestellt, daß in der disjunctiven Proposition statt der wahren antecedens der propositio conditionalis ihr falsches Gegentheil gesetzt wird. Denn wie in der propositio conditionalis die consequens nur unter Voraussetzung der Wahrheit der antecedens wahr ist, so ist entgegengesetzter Weise im disjunctiven Satze die consequens nur dann wahr, wenn die antecedens falsch ist. Die wahre antecedens des conditionellen Satzes muß daher in ihr falsches Gegentheil verkehrt werden, um sich zur antecedens eines richtigen disjunctiven Satzes zu eignen; auf diese Art wird eine conditionelle Proposition in die äquipollente disjunctive Proposition umgewandelt. Da es nun viererlei Arten conditioneller Sätze gibt, und ein zweifaches Verhältniß der subsumirten kategorischen minor zu denselben möglich ist (nämlich per positionem antecedentis und per destructionem consequentis): so kommen entsprechender Weise auch im disjunctiven Syllogismus zwei Figuren, jede mit vier modis vor.

Die Syllogistik stellt die formalen Bedingungen auf, unter welchen aus was immer für gegebenen Prämissen eine denknothwendige Folgerung ermittelt werden könne. Da aber der Werth der Folgerung von dem Inhalte der Prämissen abhängig ist, so hängt die Annehmbarkeit oder zuverläßige Gewißheit des gefolgerten Schlußsatzes von der Annehmbarkeit oder zuverläßigen Gewißheit der Prämissen ab, aus welchen der Schluß gezogen wird. So hat die Syllogistik wieder ihre höhere Zweckbeziehung auf die dialektische Kunst, welche im Gebiete der Probabilität sich bewegt [1]), und eine

---

[1]) Die Dialektik bildet sich in praktischer Übung zur Disputirkunst aus. In der Abhandlung de fallaciis, opusc. 39, werden vier Arten des Disputes unterschieden: a) der streng wissenschaftliche (disputatio doctrinalis sive demonstrativa), b) der dialektische (ex probabilibus procedens), in welchem es sich bloß um logische Virtuosität handelt; c) die disputatio tentativa,

höchste Beziehung auf die Lehre vom wissenschaftlichen Beweise, in welcher sie sich selbst erst vollkommen abschließt und vollendet, weil

welche aus den Annahmen des Gegners ihre Schlüsse zieht; d) die disputatio sophistica, die auf Schein und Blendung ausgeht. Die Scheinkünste der Sophisten reduciren sich auf fünf Arten, mit Rücksicht auf einen fünffachen Zweck, welcher durch die trüglichen Schlüsse beabsichtigt werden kann: 1) Die redargutio oder trügliche Überführung von einem anfänglich nicht zugegebenen Gegentheil, z. B.: Quidquid emisti, comedisti; carnes crudas emisti; ergo carnes crudas comedisti. 2) Das Falsum, d. i. die geflissentliche Hinleitung auf ein falsches Resultat, z. B.: Omnis canis est latrabilis; coeleste sidus est canis; ergo coeleste sidus est latrabile. 3) Das Inopinabile, d. i. eine zwar nicht nothwendig falsche, aber unvermuthete, im gegebenen Falle unberechtigte und künstlich gesuchte Folgerung, z. B. Quemcunque contingit ab aliquo vinci, est infelix, quia ille qui vincitur est infelix; sed regem contingit ab hoste vinci; ergo est infelix. 4) Der Soloecismus, d. i. ein durch Nothzüchtigung der Grammatik erpreßter Fehlschluß, z. B.: Tu scis hoc; hoc autem est lapis; ergo tu scis lapis. 5) Die nugatio, d. i. unnütze Wiederholung, welche weder eine emphatische noch logische Bedeutung hat. Die redargutio verstößt wider die Metaphysik (wider deren höchsten Grundsatz: Contradictoria non sunt simul vera); das Falsum gegen die scientia naturalis (gegen die sinnliche Erfahrung, die das klare Gegentheil zeigt); das Inopinabile gegen die Dialektik, der Soloecismus gegen die Grammatik, die nugatio gegen die Rhetorik. Das Unwesen dieser Täuschungen besteht in einer mißbräuchlichen Benützung der aus den genannten Disciplinen und Künsten zu entnehmenden Mittel logischer Begründung und Nachweisung. Über die richtige Anwendung derselben gibt eine eigene Abtheilung der logischen Wissenschaft Anweisung, die Topik, so genannt, weil sie die Örter (locos) oder Gemeinplätze aufzeigt, nach deren Muster sich probable Propositionen bilden lassen. Ein solcher locus ist z. B.: De quocunque praedicatur species, et genus; also kann man vom Sokrates, weil er Mensch ist, auch sagen: Socrates est animal. Das Verhältniß des Terminus homo zum Terminus animal ist eine habitudo inferentis ad illatam quae dicitur maxima vel differentia maximae (z. B. genus, species, totum, pars). Die sophistische Täuschung wird mittelst einer scheinbaren, durch sprachliches oder sachliches Irregehen erschlichenen Beziehung dessen, was in einem bestimmten Sinne gilt, auf eine maxima, worunter dasselbe in dem angenommenen Sinne nicht gehört, bewerkstelligt. Die Zahl der fallaciae ist demnach so groß, als die Zahl der fälschlich annehmbaren habitudines. Sprachliche Täuschungen, d. i. solche, welche auf die Mehrdeutigkeit eines bestimmten Ausdruckes gestützt werden, sind folgende sechs: 1) Die aequivocatio, welche entweder

die Gewißheit das absolute Ziel der ratiocinativen Denkthätigkeit ist. Nun aber gibt es keine Gewißheit außer der Wahrheit, vielmehr

---

die verschiedenen, durch Ein Wort bezeichneten Gegenstände (z. B. canis latrabilis, marinus, coelestis), oder die wörtliche und figürliche Bedeutung desselben Wortes identificirt, oder den besonderen Sinn, welchen es vermöge seiner besonderen Stellung im Zusammenhange eines bestimmten Satzes hat, unbedingt auf einen ganz anderen Zusammenhang überträgt; z. B.: Quicunque surgebat, stat; sedens surgebat; ergo sedens stat. 2) Die amphibologia, welche geflissentlich übersieht, daß eine und dieselbe Rede Verschiedenes bedeutet je nach Verschiedenheit der habitudo der grammatisch auf dieselbe Weise gefügten Redetheile, oder nach Verschiedenheit der transitiven und intransitiven Bedeutung eines Wortes, oder nach Verschiedenheit des wörtlichen und metaphorischen Sinnes einer und derselben Redeweise. 3) und 4) Die fallacia compositionis et divisionis, d. i. Absehen von dem verschiedenen Sinne, in welchem zwei Aussagen mit einander vereinbar sind oder nicht sind. 5) Die fallacia accentus, d. i. Identificirung von Worten, welche, mit verschiedener Accentuirung gelesen, Verschiedenes bedeuten (z. B. pōpulus und pŏpulus, pendēre und pendĕre), oder von solchen Worten, die durch Anwesenheit oder Abwesenheit eines Hauchlautes sich unterscheiden (hamo und amo), oder je nach Trennung oder Verbindung ihrer Sylben etwas ganz Verschiedenes ausdrücken, z. B. invite, in vite. Daher folgender Trugschluß: Quidquid Deus fecit invite, fecit invitus; sed racemos fecit in vite; ergo racemos fecit invitus. Oder: Quidquid amatur (hamatur), hamo capitur; sed vinum amatur; ergo vinum hamo capitur. 6) Die figura dictionis, die davon absieht, daß derselbe Ausdruck das eine Mal das quid, das andere Mal das quale einer bestimmten Sache ausdrückt. — Die sachlichen Verwechslungen bestehen darin, daß von gewissen, zu unterscheidenden Modalitäten eines Seienden abgesehen und deßhalb auch gar nicht beachtet wird, daß von derselben Sache zweimal in ganz verschiedenem Sinne die Rede sei. Sie ist insofern das Gegenstück zur sprachlichen Täuschung, als diese durch dasselbe Wort mehrere ganz verschiedene Dinge auf unvereinbare Weise mit einander in Zusammenhang bringen will. Die in der sachlichen Verwechslung übersehenen Unterschiede der generales entium conditiones sind: 1) das esse per se et per accidens; 2) perfectum und imperfectum; 3) oppositum, non oppositum ad aliud; 4) idem et diversum; 5) prius und posterius; 6) causa und causatum; 7) unum und multum. Auf das Erste bezieht sich die fallacia accidentis, die in kategorischen und hypothetischen Propositionen vorkommen kann, und das per accidens Geeinte als unum per se geltend macht. So kann in kategorischen Propositionen die zufällige Eigenschaft mit ihrem Träger, das genus mit der species, die species mit dem

besteht die Gewißheit eben nur in dem möglichst erreichbaren Grade rationeller Durchdringung und Durchbildung der vom Intellecte

---

proprium unbedingt vereinerleit und die vom Ersteren giltige Aussage schlechthin auf Letztere übertragen werden; eben so kann von den hypothetischen Umständen einer Aussage trüglicher Weise abgesehen werden, um sie gegen ihren Sinn absolut geltend zu machen. Ähnlichkeit damit hat der auf die fallacia simpliciter und secundum quid gestützte Trugschluß. Das secundum quid ändert den Sinn des simpliciter quid ab durch eine beigefügte Entgegensetzung, z. B. homo mortuus, bonus latro, oder durch Beifügung eines Ausdruckes, der es als Inopinabile erscheinen läßt, oder indem er es als bloß potenzielles Sein des simpliciter quid erscheinen läßt, z. B. ovum im Verhältniß zu animal, oder wenn die determinatio secundum quid bloß einen Theil und nicht das Ganze des Subjectes betrifft, z. B. die weißen Zähne des Mohren (Aethyops albus dentes), um deren willen er nicht selber weiß genannt werden kann, oder wenn der Zusatz secundum quid bloß eine materielle Identität mit dem simpliciter quid übrig läßt, z. B.: Fur vult bonum, quia vult sumere bonum. Auf das Absehen von den verschiedenen Beziehungen, in welchen ein bestimmter Begriff einen anderen ausschließt und einschließt (oppositum und non oppositum) stützt sich die fallacia secundum ignorantiam elenchi, die bei einem trüglichen syllogismus ad impossibile angewendet wird. Das Entgegengesetzte ist nur dann statt des verneinten Unmöglichen nothwendig anzunehmen, wenn es demselben relate ad idem, secundum idem, similiter und eodem tempore entgegengesetzt ist. Dieß wird bei der fallacia sec. ignor. elenchi absichtlich übersehen. Der trügliche Gebrauch eines idem als diversum hat bei der petitio principii statt, welche den zu beweisenden Satz unter veränderter Einkleidung als Beweisgrund hinstellt. Rücksichtlich des prius und posterius ist eine sogenannte fallacia consequentis denkbar, d. h. der falsche Schluß vom consequens auf das antecedens, z. B.: Si aliquis currit, movetur; Socrates movetur; ergo Socrates currit; oder auch der falsche Schluß vom Gegentheil des consequens auf das Gegentheil des antecedens, z. B.: Si aliquid est generatum, habet principium; sed anima non est generata; igitur anima non habet principium. Bei dem zuvor erwähnten syllogismus ad impossibile ist ferner auch die fallacia secundum non causam ut causam möglich; denn im syllogismus ad impossibile soll eine der Propositionen die Ursache enthalten, warum der aus den Vordersätzen abgeleitete Schluß falsch sein muß; in Ermangelung dessen ist der Schluß ungiltig; z. B.: Putasne, anima et vita sunt idem? Quo dato proceditur sic: Anima et vita sunt idem, et mors et vita sunt contraria, et generatio et corruptio sunt contraria; sed mors est corruptio; ergo vita est generatio; igitur vivere est generari, quod

erfaßten Wahrheit; somit bezieht sich das discursive Denken wesentlich auf die ihm vorausgehenden Thätigkeiten des Intellectes zurück, und zwar auf die erste (apprehensive) Thätigkeit desselben, insofern alle objective Gewißheit des Gedachten und Begriffenen nur auf dessen objectiver Wirklichkeit gründen kann [1]) — auf die zweite, insofern alle vernünftige Gewißheit sich in der vom Verstand erfaßten Wahrheit zu vermitteln hat [2]) und außerhalb derselben sich nur als Scheingewißheit oder subjectives Gutdünken geltend machen kann. Darin aber, daß das Wirkliche als gewiß, das Wahre als nothwendig nachgewiesen wird, besteht eben das Wesen der wissenschaftlichen Beweisführung; somit ist die Demonstration die absolute Zweckerfüllung der ratiocinativen Functionen des discursiven Denkens.

Auf Grundlage des Gesagten läßt sich nun bereits auch der specifische Charakter und die wesentliche Beschaffenheit des demonstrativen Syllogismus deduciren und bestimmen. Demonstriren oder beweisen heißt etwas aus unwiderleglichen Gründen zur vollkommenen Gewißheit erheben. Alle rationelle Gewißheit fußt aber auf dem Grunde der Wirklichkeit; somit gibt es kein anderes Object der Demonstration als das durch den Intellect apprehendirte Wirk-

---

est impossibile. Nam quidam vivit, sed jam generatus est; ergo primum fuit impossibile scil. quod anima et vita sunt idem. Dieser Schluß ist nun ganz und gar unzuläßig: quia ista propositio: Anima et vita sunt idem, quae accipiebatur in praemissis, non fuit causa conclusionis impossibilis; quod ex hoc patet, quia ea remota, adhuc sequitur conclusio, unde per hoc, quod haec conclusio est impossibilis, non potest ostendi, quod praedicta propositio sit impossibilis, sed quod magis ista sit impossibilis, ex qua sequitur, quae est ista: Mors et vita sunt contraria; ex hujus enim falsitate sequitur falsitas in conclusione. Mors enim et vita non sunt contraria, sed opponuntur ut privatio et habitus. Opusc. 39, c. 14. Die Vermengung des Einen und Mehreren erzeugt die fallacia secundum interrogationem; das Sophistische besteht in der Zumuthung, das in der Frage zusammengefaßte Mehrere als Eines genommen unterschiedlos zu bejahen oder zu verneinen; z. B.: Putasne, mel et fel sunt dulcia? Si dicatur: non, concluditur: ergo mel non est dulce. Si dicatur: sic, concludatur: igitur fel est dulce.

[1]) Quod non est, non contingit sciri. Anal. post. I, 4.

[2]) Nam principia cognoscuntur per actum componentis et dividentis. Subjectum autem et passio per actum apprehendentis, quod quid est. Anal. post. I, 2.

liche (quid) und dessen nothwendige und wesentliche Beschaffenheit (quale). Und eben so gibt es kein anderes Mittel (medium) der rationellen Verständigung als die Begriffe des quid und quale. Demnach sind das quid und quale der wirklichen Dinge als Subject und Prädicat die nothwendigen extrema, die Begriffe des quid und quale (die definitiones subjecti et propriae subjecti passionis) die nothwendigen Medien der demonstrativen Begründung. Demnach ist diese wesentlich auf die Definitionen des quid und quale der wirklichen Dinge gestützt, und vermittelt sich durch die Beziehung des Gegebenen auf die Universalien; denn der im quid und quale enthaltene intelligible Charakter der Dinge faßt ja eben die Beziehungen auf die fünf Universalien in sich zusammen [1]). Einzig unter Voraussetzung von Prämissen, welche aus solchem Materiale gebildet sind, ist auch ein Schlußsatz möglich, der nicht bloß denknothwendige Folgerung seiner Prämissen ist, sondern auch einen denknothwendigen und darum unwiderleglich wahren Inhalt von absoluter Geltung hat. Dieß aber genügt für sich noch nicht dem Zwecke der Demonstration, welche auf ein vollkommenstes Wissen, soweit dieses erreichbar ist, abzielt. Demzufolge soll der Schlußsatz nicht bloß einen unwiderleglich wahren Inhalt von absoluter Geltung haben, sondern auch etwas absolut Gewisses aussagen; aus contingenten Prämissen resultirt aber kein Satz, der eine absolute und nothwendige Giltigkeit des Inhaltes seiner Aussage affirmiren würde; also muß das medium zu den beiden extremis der syllogistischen Beweisführung in einem nothwendigen Verhältnisse stehen. Demonstratio procedit ex necessariis. Diese Art des Verhältnisses schließt weiter auch schon in sich, daß die aus den drei Terminen gebildeten drei Sätze des Syllogismus eine wesentliche Wechselbeziehung [per se [2]) et non per accidens] ihrer beziehungsweisen

---

[1]) Siehe oben Seite 17 ff.

[2]) Per se autem dicitur quadrupliciter: Primo modo, quando praedicatum est diffinitio vel aliqua pars diffinitionis ipsius subjecti, ut: omnis homo est animal rationale mortale, vel omnis homo est animal. Secundo modo dicitur per se, quando praedicatum est propria passio ipsius subjecti, in cujus diffinitione ponitur subjectum, ut: omnis homo est risibilis. In diffinitione enim risibilis ponitur homo non ut pars ejus essentialis, sed ut aliquid extra essentiam suam, sine quo cognosci non posset. Cum enim esse accidentis dependeat a subjecto, oportet

Subjecte und Prädicate affirmiren, obwol dieses selbstverständlich in jedem der drei Sätze anders gestaltet sein muß [1]). Demonstratio procedit ex his quae sunt per se et non per accidens. Jene wesentliche Beziehung von Subject und Prädicat soll ferner eine nächste und unmittelbarste sein; eine nächste, so daß das Prädicat nicht außerhalb des Subjectes, das Subject nicht außerhalb des Prädicates existire, sondern beide sich wechselseitig decken und deßhalb convertirt werden können; eine unmittelbarste Beziehung, so daß zur Aufhellung derselben nicht erst wieder ein Drittes herbeigezogen werden muß. Demonstratio procedit ex primis et immediatis [2]). Nun aber können in den einzelnen Sätzen eines Beweises

---

quod diffinitio quae significat esse ipsius, contineat in se subjectum. Tertio modo dicitur aliquid esse per se, quando significat aliquid solitarium, sicut singulare quod est in genere substantiae, ut: Socrates et Plato. Album vel ambulans, isto modo non dicitur per se, cum non intelligatur aliquid solitarium per se existens. Dicendo enim album, dico accidens et subjectum; sed cum dico Socrates, dico aliquid solitarium et sic dicitur per se. Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi per se, sed est modus essendi. Quarto modo praedicatur aliquid per se, quando aliquid dicitur de aliquo, quod est immediata et necessaria causa ipsius, sicut dicimus, quod interfectus interiit interfectione. Interfectio enim est immediata et necessaria causa ipsius interitus. Opusc. 48, tract. de demonstrativo syllogismo, c. 2.

[1]) In demonstratione affirmativa potissima (d. i. in der vollkommensten und eigentlichen mustergiltigen Beweisart, an welcher der Werth aller anderen gemessen wird) medium est diffinitio subjecti simul supra cum diffinitione passionis. Unde in majori propositione passio praedicatur de diffinitione subjecti in qua exprimuntur principia ipsius passionis. Subjectum enim comparatur ad primam passionem non solum in ratione causae materialis sed etiam in ratione causae efficientis. Diffinitio ergo subjecti simul sumta cum diffinitione passionis exprimit causam efficientem ipsius passionis immediatam et necessariam. Hic autem est quartus modus dicendi per se. In minori autem propositione praedicatur diffinitio de subjecto; et hic est primus modus dicendi per se. In conclusione vero praedicatur passio propria de suo subjecto; et hic est secundus modus dicendi per se. Ibidem, c. 4.

[2]) Sciendum, quod differt primum et immediatum; nam non omne quod primo inest, dicitur immediatum. Risibile enim primo inest homini sed non immediate, quia per prius inest diffinitioni hominis et suae;

nicht immer solche Subjecte und Prädicate zusammengesellt werden, welche in einem unmittelbarsten Verhältnisse zu einander stehen, weil sonst die demonstrative Vermittelung jeder einzelnen Wahrheit in vielen Fällen äußerst umständlich ausfallen und derselbe umständliche Vermittelungsproceß beim Nachweise vieler anderer Wahrheiten sich einfach wiederholen würde; deßhalb scheidet sich die Eine Wissenschaft in viele besondere Wissensgebiete, deren jede die Beziehungen der beiden extrema zu einem gemeinsamen medium von ihrem besonderen Gesichtspuncte auffaßt, und alle abgeleiteten Wissenschaften nehmen gewisse mittelbare Beziehungen für ihr Gebiet als unmittelbare an [1]), indem sie die Ermittelung jenes Zusammenhanges, den sie als gegeben voraussetzen, den übergeordneten Grundwissenschaften überweisen. Demonstratio procedit e propriis et non e communibus [2]). Überhaupt hält sich die Demonstration innerhalb der Gränzen

aliter diffinitio non esset medium ad concludendum risibile de homine. Similiter etiam non omne, quod immediate inest, primo inest; homo enim immediate inest Socrati, non tamen primo, quia de pluribus dicitur homo quam Socrates; unde praemissae demonstrationis oportet quod utrumque habeant. Ibidem, c. 5.

[1]) Sciendum, quod cum prima principia in demonstratione aliquando sunt mediata, quia per aliquod medium possunt demonstrari, tamen demonstrator accipit ea ut immediata et indemonstrabilia. Non enim sunt demonstrabilia in illa scientia de qua est demonstratio, sed in scientia superiori; et ideo licet habeant medium, accipiuntur ut immediata. Ibidem, c. 5.

[2]) In demonstratione quaedam principia concurrunt actualiter, quaedam vero virtualiter. Quaedam vero principia dicuntur dignitates seu communes animi conceptiones, quia ita naturaliter intellectus noster inclinatur per lumen suum ad ea cognoscenda, quod statim cognitis terminis cognoscit illa principia ut: Omne totum est majus sua parte. Ista autem principia seu propositiones primae sunt majus et minus communia. Unde illud principium: De quolibet dicitur esse vel non esse, est commune in omni ente; sed istud principium: Omne totum est majus sua parte, solum convenit enti corporeo, et non substantiis separatis, quia nec totum habent nec partem, et sic se habet de multis aliis. Unde dicta principia non intrant actu demonstrationes quae fiunt in scientiis, sed virtute, quando enim dico quamcunque propositionem, primum intrat in eam virtute. Cum enim dico: Petrus currit, certum est vel quia homo est, vel non est. Ergo hoc principium scil. de quolibet dicitur esse vel non esse, virtute est in qualibet praemissarum

ihres Objectes und greift niemals über das genus desselben hinaus, wie dieß durch den Begriff einer Vermittelung ex his quae sunt per se (nämlich durch die Definition des Subjectes und der propria passio desselben) gefordert ist. Demonstratio procedit e propriis, non ex extraneis [1]). Solche Sätze aber, in deren Sub-

---

demonstrationis, et sic est de aliis principiis minus communibus respectu demonstrationum, in quibus sunt virtute. Sed talia principia non actu intrant demonstrationem. Unde qui voluit demonstrare quadraturam circuli per principia communia sic arguendo: Ubi invenitur majus et minus, ibi invenitur aequale; sed invenitur quadratum majus circulo et minus circulo; ergo invenitur aequale — male demonstravit. Nam ut supra probatum est, demonstratio procedit e primis et immediatis; sed utendo istis principiis ambae propositiones demonstrationis non erunt immediatae et primae, quoniam esse majus vel minus circulo, non solum convenit quadrato, sed etiam triangulo et multis aliis figuris. Non ergo in ista propositione est primum seu quod primo inest. Nec est immediata, quia per multa media posset hoc probari. Non ergo ex talibus procedit demonstratio. Alia vero principia demonstrationis sunt quae actu intrant demonstrationem, quae etiam dicuntur positiones, suppositiones et diffinitiones. Ibidem, c. 6.

[1]) Sciendum, quod licet in demonstrationibus non sit descensus ex uno genere in aliud genus extraneum, tamen nihil prohibet aliquando subjectum unius demonstrationis contineri sub subjecto alterius demonstrationis et contrahere illud. V. g. dato, quod demonstraretur haec passio scil. sensitivum, per diffinitionem animalis de ipso animali, si eadem passio demonstraretur de homine per idem medium vel per medium contractum ad definitionem hominis, tunc una demonstratio fieret sub alia demonstratione et esset subjectum sub subjecto. Sciendum etiam est, quod talis contractio aliquando est in eodem genere simpliciter, sicut dictum est de animali et homine, quia aliquando contrahitur ad hominem per differentiam aliquam extraneam. Aliquando vero talis contractio seu descensus fit in eodem genere secundum quid, quia subjectum contrahitur per differentiam extraneam, sicut visuale est extraneum a genere lineae, et sonus est extraneus a genere numeri. Unde linea, quae est simpliciter subjectum geometriae, et linea visualis quae est subjectum perspectivae, non sunt simpliciter unius generis, sed solum secundum quid; et similiter se habet de numero, qui est subjectum arithmeticae, et de numero sonoro, qui est subjectum musicae. Et ideo, quando ea, quae sunt lineae simpliciter, applicantur ad lineam visualem, fit quodammodo descensus in aliud genus. Unde in demonstratione, quae fit in scientia perspectiva, et in musica proceditur quodammodo ex principiis extraneis. Ibidem, c. 6.

jectsbegriffen der Prädicatsbegriff bereits enthalten liegt, erklären sich durch sich selbst und heißen darum propositiones per se notae; sie eignen sich zu Vordersätzen eines demonstrativen Syllogismus, insofern der an sich statthabende wesentliche Zusammenhang von Subject und Prädicat auch für Jeden offen daliegt, sei es nun in Folge unmittelbarer Evidenz oder eines vorausgegangenen Nachweises. Daher dann die weitere Regel: Demonstratio procedit a notis per se et notioribus quoad nos [1]). Und da die Evidenz solcher Sätze sich durch die Beziehung auf die Universalien vermittelt, so ist die Demonstration jederzeit de sempiternis et incorruptibilibus.

Die eben entwickelten Anforderungen an den demonstrativen Syllogismus betreffen das Wesen der Demonstration, daher ihnen in allen Arten und Formen der Demonstration genügt werden muß. Man muß aber in dieser Beziehung wieder zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren, unbedingten und bedingten Weise des Genügens unterscheiden, und zwar eben in Hinsicht auf die Form- und Artunterschiede der demonstrativen Syllogismen. Demzufolge ist die demonstratio universalis der demonstratio particularis [2]),

---

[1]) Die zwei in dieser Regel mit einander verbundenen Forderungen scheinen unvereinbar zu sein mit der Erklärung des Aristoteles, daß das Allgemeine wohl an sich, das Besondere aber für uns das prius und notius sei, wie Thomas Anal. post. I, 4 bemerkt. Aber — fährt Thomas fort — Aristoteles sagt weiter auch wieder I. Physic., daß die Universalia prius quoad nos et posterius secundum naturam seien. Das Richtige ist, daß man unterscheiden müsse zwischen dem Anfange des Erkennens und dem des Wissens. Im Erkennen ist allerdings das Besondere eher vorhanden; das Wissen aber beginnt mit Erfassung des Allgemeinen, und das Besondere, was man bereits erkannt hat, wird erst durch seine Beziehung auf das Allgemeine ein Gegenstand des Wissens.

[2]) Die demonstratio universalis hat den Vorzug vor der particularis gemäß den in Anal. post. I, 37 u. 38 entwickelten Gründen: a) Qui scit in universali, magis cognoscit rem per se et in quantum hujusmodi, quam ille, qui cognoscit in particulari. b) Universale quantum ad id, quod rationis est i. e. quantum ad scientiam et demonstrationem, non erit minus ens quam particulare sed magis; quia quod incorruptibile est, magis ens est quam corruptibile. c) Usque ad illum terminum quaerimus, propter quid fiat aliquid, quousque non sit aliquid aliud assignare quam hoc ad quod perventum est, propter quod fiat vel sit

die demonstratio positiva der negativa [1]), die ostensiva der demonstratio ad impossibile [2]) vorzuziehen; letztere können nur insoweit

illud de quo quaeritur propter quid. — Si amplius non possit procedi, tunc maxime scimus. Hoc autem est, quia pervenitur ad universale. d) Quanto magis proceditur versus particularia, tanto magis itur versus infinitum. Infinita autem, inquantum hujusmodi, non sunt scibilia. Manifestum est ergo, quod universalia sunt magis scibilia, quam particularia; ergo etiam sunt magis demonstrabilia. e) Ille qui habet cognitionem de universali, cognoscit etiam particulare, dummodo sciat, quod sub universali contineatur particulare, sicut qui cognoscit omnem mulam esse sterilem, cognoscit hanc esse sterilem. Sed ille qui cognoscit particulare, non propter hoc universale cognoscit. f) Illa demonstratio, quae procedit ex principio immediato, est certior ea, quae non procedit ex principio immediato sed ex mediato, quod quanto aliqua demonstratio procedit ex medio propinquiori principio immediato, tanto fit potior. Sed universalis procedit ex medio propinquiori principio, quod est propositio immediata. g) Ille qui cognitionem habet de priori scil. de universali, cognoscit quodammodo posteriorem, scilicet in potentia. Sed qui cognoscit aliquid de particulari, non propter hoc cognoscit in universali neque in potentia neque in actu. Si igitur demonstratio est potior, quae ex potioribus propositionibus procedit, sequitur, quod demonstratio universalis sit potior. h) Cum intellectus sit potior sensu, sequitur quod demonstratio universalis potior sit quam particularis.

[1]) Die Vorzüge der demonstratio positiva werden Anal. post. I, 39 entwickelt: a) Sie ist minder umständlich als die demonstratio negativa. b) Die bloße Negation ist unfruchtbar, daher auch im Syllogismus die propositio negativa erst in Verbindung mit einer positiva eine Folge zuläßt; also ist die positio an sich das potius. c) Propositio negativa demonstratur maxime per affirmativas; also sind letztere, das notius und credibilius, mithin im Allgemeinen die demonstratio positiva die demonstratio potior. d) Affirmatio praecedit naturaliter negationem, sicut esse prius est quam non esse. e) Illud ex quo aliud pendet, est principium. Sed demonstratio negativa dependet ex affirmativa, quia non probatur, nisi per affirmativam demonstrationem; ergo etc.

[2]) Die demonstratio ad impossibile steht der negativa nach, um so mehr der ostensiva positiva. Was in der negativa gleich Anfangs in den Prämissen als wahr erkannt wird, wird im syllogismus ad impossibile erst zufolge des unmöglichen Schlusses als falsch erkannt. Mithin: Demonstratio negativa procedit ex notiori et priori, quam demonstratio ad impossibile. Anal. post. I, 40.

als vollgültige Demonstrationen gelten, als sie sich auf die Formen der ersteren zurückführen lassen. Darum ist jede der ersteren im Verhältnisse zu der ihr entgegengesetzten letzteren eine demonstratio potior. Die genannten Formenunterschiede unterstellen sich aber dem über ihnen stehenden Artunterschiede zwischen der demonstratio propter quid und der demonstratio quia [1]). Ein vollkommenes Wissen kann schlechthin nur durch die demonstratio propter quid erzielt werden, weil einzig sie auf jede Frage antwortet und das Warum zu erschöpfen sucht, während die demonstratio quia beim Nachweise des Daß stehen bleibt. In der demonstratio propter quid sind die Mittelbegriffe der Prämissen nicht bloß im logischen, sondern auch im sachlichen oder metaphysischen Sinne Ursachen des Erschlossenen, während umgekehrt durch die demonstratio quia in dem Erschlossenen der metaphysische, d. i. sachliche Grund der in den Vordersätzen enthaltenen Voraussetzungen gefunden wird. Die gesammte rationale Kosmologie ist nichts anderes als eine zusammenhängende Reihe von Demonstrationen propter quid, welche durch die demonstratio quia in das Gebiet der Theologie hinübergeleitet wird. Die causae demonstrationis sind in der demonstratio propter quid in den Definitionen des Subjectes und der propria subjecti passio enthalten. Nun werden überhaupt viererlei Arten von Ursachen unterschieden, deren je eine der anderen sich unterordnet, bis zur höchsten hinauf, welche allen übrigen übergeordnet ist und dieselben unmittelbar und mittelbar nach sich bestimmt, während die niederste unmittelbar und mittelbar durch alle anderen bestimmt wird, die mittleren aber theils bestimmen, theils bestimmt werden. Das Subject kann auf vierfache Art, die propria subjecti passio auf zweifache Art definirt werden. Wird das Subject durch seine constitutiven Bestandtheile definirt, so hat man hiemit die causa materialis zu einem Mittel der Demonstration gemacht; wird das Subject mit Rücksicht auf die seinem stofflichen Inhalte aufgeprägte Formbestimmtheit definirt, so ist die causa formalis als Mittelursache des Beweises genommen; wird in der Definition die Beziehung der wesentlichen Form auf deren Entstehungsgrund hervorgehoben, so hat man die causa efficiens — und wenn diese aus ihrem Endzwecke erklärt wird, die causa finalis als Mittel des

---

[1]) Vgl. über den Begriff beider: S. 47, Note 3.

Beweises [1]). Damit ist nun auch in aufsteigender Ordnung eine Reihe von Vermittelungen angedeutet, durch welche die wissenschaftliche Untersuchung im Allgemeinen und in ihren besonderen Gebieten zum Abschlusse geführt wird. In der definitio passionis aber kann das Subject als causa materialis (Träger) und als causa efficiens der ihm wesentlich eignenden und durch seine Thätigkeit aus ihm heraus-gesetzten Bestimmtheit erscheinen [2]). Jene Demonstrationen, welche

---

[1]) Quatuor sunt causae, et a qualibet harum potest sumi definitio: V. g. dicendo: Domus est cooperimentum cum lapidibus, cemento et lignis, est diffinitio per causam materialem. Si vero dicatur: Domus est cooperimentum quadratum, longum et altum; erit definitio per causam formalem. Si vero dicatur: Domus est cooperimentum factum ab artifice cum martellis, tegulis et plumbo; erit definitio per causam efficientem. Si vero dicatur: Domus est cooperimentum prohibens nos a pluviis, frigore et calore, erit diffinitio per causam finalem. Cum ergo subjectum per tot causas possit diffiniri, medium, quod est ejus definitio, se habebit ad illud in habitudine tot causarum. Opusc. 48, tr. de demonstr. syll., c. 8.

[2]) Daß das Subject nicht bloß als Träger sondern auch als Ursache der ihm eignenden passio betrachtet werden müsse, wird aus dem Unterschiede des accidens proprium von den accidentibus communibus gezeigt. Das proprium ist nicht in demselben Sinne ein accidens, wie das accidens commune; es ist im Unterschiede von diesen dem Subjecte wesentlich eigen, und heißt ein accidens nur im Gegensatze zur Substanzialität des Wesens. Im Gegensatze zu den accidentibus communibus aber wird es per se vom Subjecte ausgesagt, und zwar, wie vorhin schon bemerkt worden (siehe oben Seite 78, Note 2), juxta modum secundum dicendi per se. Da sich nun das Subject schon zu den accidentibus communibus als causa materialis verhält, so muß es zum proprium, außerdem daß es auch dessen causa materialis (Träger) ist, noch in einem anderen Verhältnisse stehen, welches dem Begriffe des proprium gemäß ist. Und zwar muß der Träger in diesem Verhältnisse specifisch als ursächlicher Träger aufgefaßt werden. Si proprium solam hanc habitudinem haberet ad subjectum, ut scilicet subjectum solummodo esset passivum et receptivum ejus, tunc cum illud quod est receptivum tantum alicujus, non imponat necessitatem essendi ei, respectu cujus est tale, sequitur quod proprium non de necessitate sequatur subjectum, nec per consequens per se posset praedicari. Et tamen videmus oppositum. Nam in rebus naturalibus videmus quasdam operationes, quae conveniunt semper omnibus quae sunt ejusdem speciei, sicut attrahere ferrum semper convenit omni magneti; unde oportet quod tales operationes sequantur aliquod principium intrinsecum per-

das Ziel der wissenschaftlichen Beweisführung am vollkommensten erreichen, sind auch ihrer logischen Form nach die vollkommensten, demzufolge sie sich jederzeit in Fig. I, 1 oder Fig. I, 2 einordnen.

Die Nothwendigkeit mit einer demonstratio quia sich zu begnügen, tritt ein, wenn das Subject des zu beweisenden Satzes bloß aus seinen Wirkungen, oder doch in seinem Wesen nicht so weit bekannt ist, daß sich zwischen seinem Begriffe und dem des ihm beizulegenden Prädicates ein innerer ursächlicher Zusammenhang ermitteln ließe. Wie in der demonstratio propter quid nur aus unmittelbaren Ursachen sicher geschlossen werden kann, so in der demonstratio quia nur aus einer unmittelbaren Wirkung [1]). Eine solche ist zunächst ganz sicher in dem Falle vorhanden, wenn das medium sowol mit dem Subjects- als auch mit dem Prädicatsbegriffe convertirt werden kann; indeß ist ein sicherer und gil-

---

manens in illis corporibus. Hoc tamen principium dicitur potentia sive virtus, quia virtus est potentia qua fertur ad ultimum quod fieri potest. Tale ergo principium necessitatem essendi habet a forma specifica illius rei. Nec potest dici quod tali virtuti subjectum non imponat necessitatem essendi, sed generans, quia si subjectum nullam habeat necessariam habitudinem ad tale principium, quantumcunque generans semper generet subjectum cum tali passione, tamen talis propria passio per respectum ad subjectum esset per accidens et non per se, et sic non posset demonstrari. Restat ergo quod subjectum habeat ad suum proprium habitudinem causae efficientis. Opusc. 48, tract. de universalibus, c. 6. Auf den Einwurf, quomodo idem subjectum simul agens et patiens esse possit, wird geantwortet: Utrumque suo modo. Sicut clavus infixus trabi, si semper motus daretur trabi mediante clavo, quamvis totus motus effective esset ab homine movente utrumque scil. trabem et clavum, tamen clavus se haberet active respectu trabis; sic suo modo se habet de subjecto respectu suae propriae passionis. Ibidem.

[1]) Contingit aliquando, ut immediatus effectus sit nobis magis notus quam causa; ideo in talibus oportet demonstrationem procedere ab effectu ad causam. V. g. moveri et sentire est immediatus effectus habentis animam sensitivam, et est magis notum nobis, quod aliquid moveatur et sentiat, quia hoc sentimus, quam hoc quod habet animam sensitivam, et ideo proceditur sic: Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam: sed omne animal movetur et sentit; ergo omne animal habet animam sensitivam. Opusc. 48, de demonstr. syll., c. 11.

tiger Schluß auch dann noch vorhanden, wenn das medium mehr umfaßt als den Subjectsbegriff oder begränzter ist als der Prädicatsbegriff; nicht aber, wenn der Subjectsbegriff weiter oder der Prädicatsbegriff enger ist als der Mittelbegriff [1]). Eine demonstratio quia ist auch dann noch — aber nur in einer figura media — möglich, wenn ein Mittelbegriff, welcher den Prädicatsbegriff unter sich enthält, als vermittelnder Causalbegriff herbeigezogen wird. Dieß ist die demonstratio quia per causam remotam. Die demonstrationes quia ex effectu können in demonstrationes propter quid umgewandelt werden [2]); nicht so die demonstrationes quia ex causis remotis [3]).

---

[1]) Aliquando accidit, quod medium, scil. effectus, puta moveri et sentire (siehe vorausgehende Anmerkung), se habent in plus quam minor extremitas, et adhuc fit syllogismus seu demonstratio conveniens sic: Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam; sed omnis homo movetur et sentit; ergo omnis homo habet animam sensitivam. Homo enim in minus se habet, quam quod movetur et sentit. Si vero medium in minus se habet quam minor extremitas, non fit demonstratio sic: Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam; omne corpus movetur et sentit — haec est falsa. E contrario autem si medium se habet in minus quam major extremitas, fit demonstratio sic: Omne quod movetur et sentit, est corpus; omne animal movetur et sentit; ergo omne animal est corpus. Si vero medium in plus se habet quam major extremitas, non fit demonstratio. Ex effectu enim, qui est in pluribus causis, non potest concludi una causa; sic ex moveri et sentire non posset concludi rationale. Ibidem.

[2]) So das in der vorletzten Anmerkung enthaltene Beispiel auf solche Art: Omne habens animam sensitivam movetur et sentit; sed omne animal habet animam sensitivam; ergo movetur et sentit. — Andere Beispiele sind in Anal. post. I, 23 gegeben. So lautet eine demonstratio quia: Omne non scintillans est prope; planetae non scintillant; ergo sunt prope. Daraus eine demonstratio propter quid: In quo prope est, non est scintillare; planetae sunt prope; ergo non scintillant.

[3]) Sicut demonstratio Anacharsidis, quae talis fuit: Ubicunque non sunt vites, non sunt sibyllatores seu cantores; sed apud Scythas non sunt vites; ergo apud Scythas non sunt sibyllatores seu cantores. Certe licet vites sint causa cantus, tamen sunt causa multum remota. Vites enim sunt causa uvarum, uvae vero sunt causa vini, vinum autem causa est laetitiae, et laetitia est causa cantus. Certum est, quod talis demonstratio est quia. Non enim sic demonstrando cognoscere

Der Zweck der Demonstration ist die rationelle Vermittelung der Apprehensionen des Intellectes, m. a. W. die Erhebung der Wahrheit zur Wissenschaft, daher diese auch als habitus conclusionis demonstrativae definirt wird. Die formelle Einheit dieses Habitus faßt aber eine materiale Vielheit in sich, und es scheiden sich im menschlichen Wissen so viele besondere Wissensgebiete auseinander, als es genera scibilium gibt [1]. Jede einzelne Wissenssphäre formt sich zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen durch Reduction aller ihrer Sätze auf ein höchstes innerhalb dieses Gebietes nicht weiter beweisbares Princip [2]. Jedes derartige höchste

---

possumus per causam immediatam, quare Scythae non cantent; sed per multas alias demonstrationes intermedias factas, et sic per eam nescitur propter quid. Opusc. 48, syll. demonstr., c. 11.

[1]) Distinguuntur genera scibilium secundum diversum modum cognoscendi. Sicut alio modo cognoscuntur ea quae diffiniuntur cum materia, et ea, quae sine materia. Unde aliud genus scibilium est corpus naturale, et corpus mathematicum. Unde sunt diversa principia utriusque generis et per consequens diversae scientiae. Et utrumque horum generum distinguuntur in diversas species scibilium secundum diversos modos et rationes cognoscibilitatis. Anal. post. I, 41. Der modus cognoscendi ist verschieden nach Verschiedenheit der formellen Beschaffenheit der Objecte der Erkenntniß; daraus folgt, daß die Eintheilung der Wissenschaftsfächer von der stofflichen Beschaffenheit der Erkenntnißobjecte nicht abhängt: Materialis diversitas objecti non diversificat habitum, sed tantum formalis. Cum ergo scibile sit proprium objectum scientiae, non diversificabuntur scientiae secundum diversitatem materialem scibilium, sed secundum diversitatem eorum formalem. Sicut autem ratio visibilis sumitur ex lumine per quod color videtur, ita formalis ratio scibilis accipitur secundum principia ex quibus aliquid scitur. Et ideo, quantumcunque sint aliqua diversa scibilia per suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, pertinent ad unam scientiam. Ibidem.

[2]) In quolibet genere oportet esse unum primum, quod est simplicissimum in genere illo, et mensura omnium quae sunt illius generis. Et quia mensura est homogenea mensurato, secundum diversitatem generum oportet esse hujusmodi prima indivisibilia diversa. Unde hoc non est idem in omnibus; sed in gravitate ponderum accipitur ut unum indivisibile uncia i. e. quoddam minimum pondus, quod tamen non est simplex omnino, quia quodlibet pondus est divisibile in minora pondera, sed accipitur ut simplex per suppositionem. In melodiis autem accipitur ut unum principium tonus qui consistit in sesquioctava pro-

Princip ist ein universalissimum in genere suo, welches durch eine stetige Kette von Medien mit den particularissimis subjectis ejusdem generis zusammenhängt. Jedes concrete Subject steht aber nur insoweit innerhalb jenes in sich abgeschlossenen Kreises, als es die formelle Bestimmtheit des praedicatum universalissimum hujus generis an sich trägt, und ist eben deßhalb auch nur insoweit innerhalb dieser Sphäre ein Gegenstand des Wissens. Jede Bestimmtheit also, welche mit Rücksicht auf das höchste bestimmende Princip derselben Sphäre als etwas Accidentelles erscheint, ist innerhalb dieser Sphäre wissenschaftlich nicht erreichbar und gehört dem begrifflichen Zusammenhange einer anderen Wissenssphäre an.

Wie es einen Unterschied verschiedener Wissenssphären gibt, so gibt es auch ein Rangverhältniß der Über- und Unterordnung zwischen ihnen, welches sich rücksichtlich jener, die ein bestimmtes Erkenntnißobject mit einander gemein haben, logisch durch ihr Verhältniß zu den beiden Demonstrationsarten propter quid und quia bestimmen läßt. Wie in einem und demselben Wissensgebiete zu den höchsten innerhalb desselben erreichbaren Gründen durch die demonstratio propter quid aufgestiegen wird, so steht auch unter zwei Wissenschaften, deren eine das Daß, die andere das Warum eines bestimmten Statthabens nachweist, diejenige höher, welche den Nachweis propter quid liefert, und hiedurch den primis principiis einer bestimmten Sphäre die tiefere Begründung gibt, die innerhalb jener Sphäre nicht möglich ist. Das hierin gründende Verhältniß der Unterordnung der einen Wissenschaft unter die an-

---

portione, vel diesis, quae est differentia toni et semitoni; et in diversis generibus sunt diversa principia indivisibilia. Syllogismi autem principia sunt propositiones; unde oportet quod propositio simplicissima, quae est immediata, sit unum, quod est mensura syllogismorum. Demonstratio autem addit super syllogismum quod facit scientiam. Comparatur autem intellectus ad scientiam, sicut indivisibile ad multa. Nam scientia est per decursum a principiis ad conclusiones, intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti. Unde intellectus respondet immediatae propositioni, scientia autem conclusioni quae est propositio mediata. Sic igitur demonstrationis divisibilis, inquantum est syllogismus, unum indivisibile est propositio immediata. Ex parte autem scientiae quam causat, unum ejus est intellectus. Anal. post. I, 36.

dere drückt mit Rücksicht auf ein bestimmtes Erkenntnißobject entweder eine Unterordnung der besonderen Art unter die allgemeine Gattung [1]) oder des Stofflichen unter das Formale [2]) aus. Die demonstrationes quia der untergeordneten Wissenschaften ergeben zugleich wieder das propter quid der Principien in den aus ihnen abgeleiteten Wissenszweigen [3]). Aber auch andere Wissenszweige, welche in keiner solchen Beziehung zu einander stehen, können auf ähnliche Art zur Ermittelung des Verständnisses einer und derselben Sache concurriren [4]), nur daß in diesem Falle statt der demonstratio

---

[1]) Sicut animal est species corporis naturalis; et ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali. Anal. post. I, 25.

[2]) Alio modo, quando subjectum inferioris scientiae non est species subjecti inferioris scientiae, sed subjectum inferioris scientiae comparatur ad subjectum superioris sicut materiale ad formale. Et hoc modo accipitur una scientia esse sub altera sicut speculativa i. e. perspectiva se habet ad geometriam. Geometria est enim de linea et aliis magnitudinibus. Perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam i. e. circa lineam universalem. Linea autem visualis non est species lineae simpliciter, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli. Non enim ligneum est differentia trianguli. Et similiter machinativa i. e. scientia de faciendis machinis, se habeat ad Stereometriam i. e. ad scientiam quae est de mensurationibus corporum. Et haec scientia dicitur esse sub scientia per applicationem formalis ad materiale. Nam mensurae corporum simpliciter comparantur ad mensuras lignorum et aliarum materiarum, quae requiruntur ad machinas per applicationem formalis ad materiale. Et similiter se habet harmonica i. e. musica ad arithmeticam. Nam musica applicat numerum formalem, quem considerat arithmeticus ad materiam i. e. ad sonos. Et similiter se habet apparentia i. e. scientia navalis, quae considerat signa apparentia serenitatis vel tempestatis, ad astrologiam quae considerat motus et situs astrorum. Ibidem.

[3]) Sicut perspectiva subalternatur geometriae, ita scientia de iride subalternatur perspectivae. Applicat enim principia, quae perspectiva tradit simpliciter, ad determinatam materiam. Unde ipsius physici, qui tractat de iride, est scire quia; sed perspectivi est scire propter quid. Dicit enim physicus conversionem visus ad nubem aliquo modo dispositam ad solem esse causam iridis. Propter quid autem sumit a perspectivo. Ibidem.

[4]) Sic patet de medicina et geometria. Non enim subjectum medicinae sumitur a subjecto geometriae sicut subjectum perspectivae. Sed tamen

propter quid eine demonstratio per causam remotam statt hat. Wie also der Gegensatz der demonstrationes propter quid und quia auf das Verhältniß der Über- und Unterordnung, so ist der im quia enthaltene Gegensatz der demonstrationes ex effectu und e causa remota auf das Verhältniß der Nebenordnung in der Gliederung der Wissenssphären zu beziehen.

Es gibt eine Stufenfolge der Wissenschaften, anhebend von der Erkenntniß der sinnlichen Einzeldinge bis hinauf zur Wissenschaft vom Seienden als solchem (Ontologie), welche ihrerseits wieder die Grundlage (philosophia prima) aller anderen auf diese erste Grundwissenschaft gebauten Erkenntnisse ist. Der ontologische Standpunct wird durch ein inductives Verfahren gewonnen, ausgehend von der sinnlichen Erscheinungswelt, deren Erkenntniß im Menschen der Zeit nach früher vorhanden ist als die Erkenntniß der Universalien. Mit der Erkenntniß der Universalien ist aber die Möglichkeit eines sofortigen demonstrativen Verfahrens gegeben, welches um so größere Gewißheit verschafft, je mehr es von dem Stofflichen und Accidentellen abstrahirt und je mehr es sich den allgemeinsten Gründen alles besonderen Seienden nähert [1]). Die absolute wissenschaftliche Gewißheit ist demnach im Gebiete der Ontologie zu suchen, weil sie sich ganz aus sich selbst begründet. Jede andere Wissenschaft hat nur in dem Maaße Gewißheit, als sie sich auf die reinen Seinsverhältnisse der ontologischen Betrachtungsweise zurückführen

---

ad aliquam conclusionem in medicina consideratam applicabilia sunt principia geometriae. Sicut quod vulnera circularia tardius sanentur, medici est scire quia, qui hoc experitur; sed propter quid scire est geometrae, ad quem pertinet cognoscere, quod circulus est figura sine angulo. Unde partes circulares vulneris non appropinquant sibi, ut possint de facili conjungi. Sciendum autem est, quod illa differentia quia et propter quid, quae est secundum diversas scientias, continetur subaltero dictorum modorum, quando scil. fit demonstratio per causam remotam. Ibidem.

[1]) In triplici genere sunt scientiae certiores: primo, illae quae dicunt causam et propter quid, sunt certiores eis quae dicunt effectum et quia. Secundo, illae quae dicunt formam, sunt certiores illis quae concernunt materiam sensibilem. Tertio, illae quae ita dicunt formam, quod nec etiam concernunt materiam intelligibilem, sunt certiores eis quae talem formam concernunt. Opusc. 48, de demonstr. syllog., c. 13.

läßt. Die Ontologie ist die höchste Grundwissenschaft, und eben deßhalb auch die allgemeinste Wissenschaft. Alle anderen unter ihr stehenden Wissenschaften haben das irgendwie determinirte und contrahirte Sein zum Inhalte der Betrachtung; die Ontologie befaßt sich mit dem Seienden als solchem, und mit den darin sich aufweisenden, alle generische und weiter absteigende Differenz präcedirenden und begründenden Gegensätzen von Realität und Privation, Einem und Vielem, Dieselbigem und Verschiedenem, Gleichem und Entgegengesetztem, Nothwendigem und Zufälligem, Prius und Posterius, Grund und Folge und allen hiedurch im Gebiete des Seienden begründeten denknothwendigen Relationen der Dinge. Ihre absolute Gewißheit gründet darin, daß sie sich überall unmittelbar auf das höchste und absolute Denkgesetz, auf den Satz des Widerspruches zurückbezieht; sie ist also eben nur die auf den Boden der Metaphysik übertragene Logik, oder die Analyse der im Seienden als solchem denknothwendig zu unterscheidenden Verhältnisse. Jede Wissenschaft hat ihre principia propria, welche sie durch Definition des Seienden nach seiner ihr angehörenden allgemeinsten Bestimmtheit ermittelt; die principia propria der Ontologie sind die principia universalia, d. i. erste unbeweisbare Sätze, welche sich auf das Seiende als solches beziehen. Wie aber die principia propria jeder besonderen Wissenschaft überall das Gegebene zur Grundlage und Voraussetzung haben, so sind auch für die Ontologie die Unterschiede und Beziehungen im Seienden als solchem etwas Gegebenes; das Vorhandensein von Kategorien und Universalien ist für die philosophia prima eine Thatsache, welche nicht durch Ratiocination und Demonstration ermittelt, sondern unmittelbar durch den seiner Natur nach auf das Allgemeine gerichteten Intellect aufgefaßt wird. Die höchste Einheit und absolute Vermittelung dieses durch den Intellect aufgefaßten und unterschiedenen Mannigfaltigen, das im Bereiche der höchsten principiellen Erkenntnisse jeder Art gefunden wird, — also die principiellste, absolute Zusammenfassung aller Wissenschaft ist nicht wieder Wissenschaft, sondern Weisheit [1]), die

---

[1]) Distinguitur sapientia a scientia communiter sumta propter eminentiam quam habet inter alias scientias; est enim virtus quaedam omnium scientiarum. Ethic. VI, c. 5.

in der Selbstgewißheit der höchsten nicht weiter zu vermittelnden Wahrheit ruht [1]) und aller ächten Wissenschaft Grund [2]), Maaß [3]) und Ziel [4]) ist.

II. Die Erkenntnißlehre.

a. Vom Menschen als Subject der Erkenntniß.

Die Erkenntniß entsteht durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten. Die Verähnlichung vollzieht sich dadurch, daß das Erkennende, ohne der eigenen Wesensform verlustig zu gehen, in die Form des Erkannten sich hineinbildet, indem es

---

[1]) Quia sapientia est certissima, principia autem demonstrationum sunt certiora conclusionibus, oportet quod sapiens non solum sciat ea quae ex principiis demonstrationum concluduntur circa ea, de quibus considerat, sed etiam, quod verum dicat circa ipsa principia prima, non quidem quia demonstret ea, sed in quantum ad sapientes pertinet notificare communia, puta totum et partem, aequale et inaequale et alia hujusmodi, quibus cognitis principia demonstrationum innotescunt. Ibidem.

[2]) Sicut ille qui est sapiens in aliquo artificio, est certissimus in illa arte, ita illa, quae est sapientia simpliciter, est certissima inter omnes scientias, in quantum scil. attingit ad prima principia entium, quae secundum se sunt notissima, quamvis aliqua illarum, scil. immaterialia, sint minus nota quoad nos. Universalissima autem principia sunt etiam quoad nos magis nota, sicut ea, quae pertinent ad ens in quantum est ens, quorum cognitio pertinet ad sapientiam sic dictam ut patet in IV. Meta. Ibidem.

[3]) Sapientia judicat et ordinat de omnibus. 1, 2 qu. 57, art. 2. — Sapientia non est qualitercunque scientia sed scientia rerum honorabilissimarum ac divinarum, ac si ipsa habeat rationem capitis inter omnes scientias. Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias, dum ab ea omnes aliae principia sua supponunt. Ethic. VI, 5.

[4]) Die Wissenschaft ist ultimum in hoc vel illo genere scibilium; die sapientia das ultimum respectu totius cognitionis humanae. 1, 2 qu. 57, art. 2.

dieselbe aus sich erzeugt und hervorstellt [1]). Das Erkanntsein ist also die bildliche Präsenz des erkannten Objectes im erkennenden Subjecte [2]); das Erkennen eine Thätigkeit, mittelst welcher sich das erkennende Subject etwas in Wirklichkeit Seiendes bildlich (per speciem) in sich selbst vergegenwärtigt. Das Entstehen einer Erkenntniß setzt dreierlei voraus:

a) ein Subject, welches erkennt;

b) ein in Wirklichkeit existirendes Object; denn von etwas, was nicht in Wirklichkeit existirt, kann es auch kein Bild geben;

c) muß auch etwas gegeben sein, durch dessen Vermittelung das Bild des Objectes im erkennenden Subjecte als ein Drittes von Subject und Object Verschiedenes erzeugt wird.

Damit ein Wesen des Erkennens fähig sei, muß es sich über die ihm von Natur aus eignende Bestimmtheit erheben können, und zwar so, daß es ohne Verlust oder Änderung derselben in die Bestimmtheit eines anderen Wirklichen hineingebildet zu werden vermag [3]). Dieß ist nun einzig unter der Bedingung denkbar, daß das erkennende Subject schon von Natur aus dasjenige potenziell in sich fasse, was es zu erkennen fähig ist; sonst würde es ja dasselbe aus sich nicht herausbilden können. Soll es dasselbe schon vor dem Acte der Erkenntniß potenziell in sich fassen, so muß es im gewissen Sinne selber jenes Andere sein; ein solches potenzielles Anderssein ohne Verlust der Wesenseigenheit ist jedoch nur insoweit möglich, als diese Wesenseigenheit über die bloße Materialität erhaben ist. Denn die Materialität ist gleichbedeutend mit starrer Gebundenheit und Unvermögenheit, über sich hinauszugreifen; je materieller etwas ist, desto tiefer steht es und desto strenger ist es in die Gränzen seiner ausschließlichen Besonderheit gewiesen. Daher kann auch die Erkenntnißfähigkeit eines materiellen Wesens nicht in seiner Materialität beruhen, sondern muß in einem ihm eignenden immateriellen Principe beruhen; und dieses ist einer erkennenden Thätigkeit nur dann und insofern fähig, als seine Wirksamkeit nicht

---

[1]) Non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. 1 qu. 14, art. 1.

[2]) Species cogniti est in cognoscente. Ibidem.

[3]) Quia omne, quod de specie in speciem mutatur, corrumpitur. Contr. Gent. I, c. 80.

in bloßer Belebung der Materie aufgeht, wie in der Pflanze [1]). Soll das einem immateriellen Gebilde einwohnende immaterielle Princip des Erkennens fähig sein, so muß es in seiner Bedeutung über die Existenz dieses bestimmten einzelnen Gebildes hinausgreifen [2]) und das Viele und Entgegengesetzte, was in der Körperwelt erscheint, potenziell in sich aufgehoben tragen. Dieses ist aber wieder einer doppelten Auffassung und bildlichen Wiederzeugung fähig, nämlich von Seite seiner particulären Besonderheiten und von Seite der begrifflichen Allgemeinheiten, unter welchen sich die particulären Besonderheiten der sinnlichen Erscheinungswelt zusammenfassen lassen. Soweit jenes Princip des Erkennens selber am Materiellen haftet, kann es aus sich nur die particulären Besonderheiten der Sinnendinge bildlich reproduciren, wie sie im räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander sich darstellen [3]). Um die über die zeitlichen und räumlichen Besonderheiten und Unterschiede erhabenen Allgemeinbegriffe der Dinge zu erfassen, ist eine Kraft nothwendig, welche ihrer Natur nach über die particularisirenden und diversificirenden Bedingungen des materiellen Daseins hinausgestellt und von einer immateriellen Wesenheit getragen ist, also nicht mehr an der materiellen Besonderheit haftet. Von solcher Art ist die vernünftige Seele des Menschen, welche vermöge ihrer Stellung über den Besonderheiten der Sinnenwelt quodammodo omnia ist. An diesem quodammodo ist aber eine fortgesetzte Steigerung in stets erhöhteren Graden durch die Reiche und Ordnungen der Geisterwelt bis hinauf zur Absolutheit der göttlichen Wesenheit denkbar, welche perfecto modo Alles in sich enthält und urbildlich producirt [4]).

---

[1]) Plantae tantum vivunt. 2, 2 qu. 64, art. 1. — Plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. 1 qu. 14, art. 1.

[2]) Natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium majorem habet amplitudinem et extensionem. 1, qu. 14, art. 1.

[3]) Sensus est cognoscitivus accidentium. 1 qu. 78, art. 3.

[4]) Nobiliora in entibus sunt minus nobiliorum exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis sed per modum perfectionis. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud, quod aliquid ponit, perfectio quaedam est; non autem imperfectionem includit, nisi

An der Gränzscheide beider Welten, der Sinnenwelt und der reinen Geisterwelt stehend, ist der Mensch ein lebendiges Bindeglied beider, und vereinigt daher als Erkennender auch die Erkenntnißweisen der Sinnenwesen und der reinen Geisteswesen in sich; in ihm berührt und verbindet sich der vollkommenste Grad sinnlicher Erkenntniß mit dem niedersten Grade geistiger Erkenntniß, und eben weil in ihm das Vermögen zur letzteren ohne die erstere durchaus unzulänglich wäre, müssen in ihm sensitive und intellective Erkenntnißfähigkeit mit einander vereinigt sein.

Die sinnliche Erkenntniß stützt sich auf sinnliche Wahrnehmungen; Organ derselben sind die Sinne, welche sich in innere und äußere scheiden. Die äußeren Sinne sind zur Aufnahme der von den Sinnendingen veranlaßten Eindrücke nothwendig; die inneren Sinne sind dem empfindungsfähigen Wesen nothwendig, um die erhaltenen Eindrücke in sich zu verinnern und aufzubewahren [1]). Die Eintheilung der äußeren Sinne ist vorzunehmen mit Rücksicht auf den Begriff des Sinnes als passiver Potenz, welche die Fähigkeit und Bestimmung hat, von den äußeren Sinnendingen Veränderungen zu erleiden [2]). Diese Veränderung kann nun zunächst eine doppelte sein: eine immaterielle (spiritualis) wie bei der Affection des Gesichtssinnes, oder eine materielle. Letztere kann wieder entweder im Gegenstande oder im Sinnesorgane begründet sein; im Gegenstande

---

secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Contr. gent. I, 54.

[1]) Aufnahme und Aufbewahrung der Sinneseindrücke können nicht einer und derselben Potenz zugeschrieben werden; daher die Nothwendigkeit, die inneren Sinne als besondere, von den äußeren Sinnen verschiedene Vermögen zu nehmen. Recipere et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt et male retinent, e contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet. 1 qu. 78, art. 4.

[2]) Sensus est potentia passiva nata immutari ab exteriori sensibili. Ibidem.

beim Hören und Riechen zufolge der Erschütterung (Schall) oder einer durch die Wärme veranlaßten inneren Alteration des Gegenstandes (Geruch) — im Sinnesorgane beim Schmecken und Tasten durch Feuchtwerden der Zunge und Erwärmung der Hand. In den Wahrnehmungen der niederen Sinne (Geschmack und Betastung) findet eine unmittelbare Berührung zwischen Organ und Object statt; in den Wahrnehmungen der höheren Sinne sind Luft und Licht die Mittler der Sinnesempfindung. Dieses verschiedene Verhältniß der niederen und höheren Sinne zu den ihnen entsprechenden Objecten ist bereits eine Vorbildung des Unterschiedes in den Weisen, in welchen in höherer Ordnung der menschliche Intellect von sinnlichen und übersinnlichen Dingen Kunde erhält, so wie überhaupt in der Art, wie die höheren Sinne wahrnehmen, die specifische Art der intellectuellen Apperception präfigurirt ist [1]).

Die verschiedenartigen Affectionen der äußeren Sinne sollen nun auch der Seele zum Bewußtsein gebracht und von einander unterschieden werden. Da nun beides der einzelne äußere Sinn nicht vermag, so ist neben und über den äußeren sensibus propriis ein innerer sensus communis anzunehmen, mittelst dessen der sinnliche Eindruck verinnert, zum Bewußtsein gebracht und von anderen unterschieden wird. Weiters aber sollen die in's sinnliche Bewußtsein aufgenommenen Vorstellungen auch bleibend festgehalten werden; dazu dient das Vermögen der Einbildungskraft (imaginativa). Das Sinnenwesen faßt jedoch die wahrgenommenen äußeren Dinge nicht bloß von Seite der angenehmen oder unangenehmen Eindrücke auf, welche sie in ihm hervorbringen (delectabile et contristabile), sondern auch von Seite ihrer Nützlichkeit und Schädlichkeit [utile et nocivum] [2]); daher ist als besonderer innerer Sinn noch anzunehmen

---

[1]) Intellectus agens est virtus in anima intellectiva; et ideo Aristoteles lib. III. de anima comparavit intellectum agentem lumini, quod est receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit in comment. III. de anima. 1 qu. 79, art. 4.

[2]) Sicut ovis lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia utilis est ad nidificandum. 1 qu. 78, art. 4.

die sinnliche Urtheilskraft (aestimativa), deren Apprehensionen im sinnlichen Gedächtniß (memorativa) aufbewahrt werden. Beim Thiere gehen die Functionen der aestimativa instinctmäßig vor sich; im Menschen werden sie mittelst willkürlicher und absichtlicher Vergleichung vollzogen, daher die menschliche aestimativa eine besondere Benennung: cogitativa oder auch ratio particularis, erhält, welche im mittleren Theile des Hauptes ihren Sitz haben soll. Neben dem sinnlichen Gedächtniß, welches die Vorstellungen unwillkürlich festhält, besitzt der Mensch auch eine Erinnerungskraft (reminiscentia), welche durch selbstthätige Anstrengung (quasi syllogistice inquirendo) das Gedächtniß vergangener Dinge wieder aufzuspüren vermag.

Die Apperceptionen des sinnlichen Anschauungs- und Vorstellungsvermögens liefern dem menschlichen Intellecte die erste Anregung und das erste Materiale seiner Thätigkeit. Vor Eintritt dieser Anregung ist dem menschlichen Intellecte gar kein Erkenntnißinhalt eigen, er ist ungeformt und unbestimmt, reine Potenzialität, aber eben deßhalb zur Conformation mit allem Intelligiblen disponirt, daher er nach diesem seinen Ansichsein auch intellectus possibilis genannt wird. Damit aus dieser Possibilität des Verständnisses [1]) ein wirkliches Verständniß des Wirklichen werde, muß der Intellect von den Dingen, welchen er in seiner Art conformirt werden soll, auf eine seinem Wesen gemäße Art informirt werden, hat sich also in Rücksicht auf die ihm einzubildenden Formen ursprünglich passiv [2]) zu verhalten, daher er nach dieser Seite seines Ver-

---

[1]) Intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. 1 qu. 79, art. 7.

[2]) Pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime, scil. quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; et non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocunque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur; secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. 1 qu. 79, art. 2.

haltens auch intellectivus passivus [1]) genannt wird. In einen solchen passiven Zustand wird der Intellect zunächst schon durch die in der sinnlichen Einbildungskraft entstandenen Bilder der Sinnendinge versetzt; der Intellect wird durch die Einbildungskraft in Bewegung gesetzt [2]) und hiedurch zur Verständigung über die sinnliche Vorstellung sollicitirt. Die sinnliche Vorstellung als solche aber ist für den Intellect nicht faßbar; es muß aus ihr vorerst der Allgemeinbegriff ihres Objectes abgezogen werden; erst dieser kann in das potenzielle Wesen des Intellectes recipirt werden. Die Eduction des Allgemeinbegriffes aus den Accidenzien seiner concreten Darstellung kann nur durch den Intellect selber vollzogen werden, welcher seinem Wesen nach auf das Allgemeine gerichtet ist; demzufolge kann es auch nur er selber sein, welcher in sich die Verähnlichung mit dem zu erkennenden Objecte bewirkt [3]). Der Intellect offenbart sich nach dieser Seite als intellectus agens, der vermöge seines dem intellectus passivus entgegengesetzten Verhaltens offenbar als eine andere zweite Potenz der Einen intellectiven Seele zu nehmen ist. Ein intellectus agens muß nothwendig angenommen werden, weil die Allgemeinbegriffe der Dinge keine von den Einzel-

---

[1]) Mit Rücksicht auf den in voranstehender Note angegebenen mehrfachen Begriff des pati hat auch intellectus passivus einen mehrfachen Sinn; indeß ist der oben angegebene der übliche und gemeinhin geltende. Intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones, qui etiam in I. Ethic. c. ult. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles, III. de anima, ob hoc nominat possibilem intellectum, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideo est incorruptibilis. Ibidem.

[2]) Phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum. Contr. gent. I, c. 67. Die Möglichkeit einer Sollicitation des intellectus durch den sensus erklärt sich daraus, quia sentire est conjuncti, also Folge der Vereinigung beider zu Einem Wesen.

[3]) Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. 1 qu. 84, art. 6.

dingen selber gesonderte Existenz in der Wirklichkeit haben, und daher auf keinem anderen Wege als dem der Abstraction gewonnen werden können [1]); er muß als selbsteigenes Vermögen der intellectiven Seele genommen werden, weil sonst die Begriffe der Dinge nicht als Erzeugnisse intellectiver Thätigkeit gelten könnten, wofür sie doch nach dem eigensten Selbstbewußtsein eines Jeden genommen werden müssen [2]). Dieß hindert nicht, ihn als den Ausfluß einer göttlichen Mittheilung zu halten; aber das hiedurch involvirte Theilhaben der Seelensubstanz an einer göttlichen Mittheilung muß als etwas zum eigensten Wesen der Seele Gehöriges genommen werden, denn sie wäre ohne dieses Theilhaben nicht, was sie ihrem Begriffe nach ist — sie wäre keine intellective Potenz [3]). Mit der abstractio und receptio specierum sind aber die Functionen des Intellectes nicht abgeschlossen; vielmehr hat er sich sowol von passiver als activer Seite noch weiter zu bethätigen, um die erfaßte intentio prima des Objectes als geistige Errungenschaft behaupten und einer weiteren geistigen Durchbildung unterziehen zu können. Von Seite des intellectus passivus handelt es sich nicht bloß um die Reception, sondern auch um Festhaltung des aus der sinnlichen Vorstellung abstrahirten Begriffes; wie es ein sinnliches Gedächtniß gibt, muß es auch ein Gedächtniß des Geistes geben. Denn was einem Vermögen niederer Art zukommt [4]), kann um so weniger einem ähnlichen Vermögen von höherer und weit vollkommenerer Art fehlen [5]).

---

[1]) Nihil reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem. 1 qu. 79, art. 3.

[2]) Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium ei formaliter inhaerens. 1 qu. 79, art. 4.

[3]) Anima humana intellectiva dicitur per participationem virtutis intellectualis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Ibidem.

[4]) Sensus est quaedam deficiens participatio intellectus. 1 qu. 77, art. 7.

[5]) Quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia

So theilen sich im Menschen sinnliches und geistiges Gedächtniß in der bildlichen Aufbewahrung eines und desselben Objectes: das Zufällige an demselben, wozu auch sein Gewesensein in der Vergangenheit gehört, ist im sinnlichen Gedächtniß aufbewahrt, sein wesentlicher Begriff im geistigen Gedächtnisse. Es streitet aber nicht gegen das Wesen des Geistes, sich zu erinnern, daß er in einem bestimmten Momente der Vergangenheit zu einer gewissen Apperception gelangt sei; denn obschon auf das Allgemeine gerichtet, weist er das Besondere und Singuläre nicht schlechthin, sondern nur insofern es etwas Sinnliches ist, aus seinen Gedankenkreisen; wiese er es schlechthin von sich, so könnte ihm ja auch seine singuläre Existenz nicht zum Bewußtsein kommen [1]). Aus dem vorhin Gesagten erhellt weiter noch, daß man das geistige Gedächtniß nicht für eine besondere intellective Potenz nehmen könne; es ist vielmehr

corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit, multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. 1 qu. 79, art. 6.

[1]) Praeteritio potest ad duo referri, scil. ad objectum quod cognoscitur et ad cognitionis actum; quae quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a praesenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem inquantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti, vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu sicut in sensu; quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus. Et ideo, sicut intelligit se ipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae quantum ad hoc quod est praeteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc. Ibidem.

ein Habitus, welcher aus vorausgegangenen Functionen der passiven und activen Potenz des Intellectes erwachsen ist. Eben so wenig ist die den Functionen des intellectus agens folgende ratiocinative Thätigkeit als Ausfluß einer besonderen dritten Potenz der intellectiven Seele zu nehmen; vielmehr ist im Menschen der Intellect wesentlich als ratiocinative Kraft thätig, weil er nicht gleich den höheren Intelligenzen durch Einen ungetheilten Act das volle Verständniß des aufgegriffenen Objectes erringt. Er muß, nachdem er das quid aus der sinnlichen Vorstellung des Objectes abstrahirt hat, nun erst durch weitere Acte auch noch die Beziehungen des quid zum quale und beider zu ihrem gemeinsamen Grunde untersuchen; und erst auf dem Wege dieser vermittelnden Untersuchung kommt er zum vollen Lichte (intelligentia) über das Wesenhafte und Wahre im Wirklichen. Diese Gedankenvermittelung ist einer Kreisbewegung zu vergleichen, deren geschwungene Linie an ihrem Ende in ihren Anfang und Ausgangspunct zurückkehrt. Die höheren übermenschlichen Intelligenzen bedürfen einer solchen Vermittelung nicht, weil sie vom Anbeginn im unmittelbaren vollen Besitze der erfaßten Wahrheit ruhen; der menschliche Intellect muß sich hingegen erst mit allen einzelnen im Wesen einer Sache gelegenen Momenten auseinandersetzen, ehe er sie vollkommen versteht. Der Ausgangs- und Zielpunct seiner Bewegung ist jederzeit ein unwandelbarer, ewiger Begriff. Soweit er einen solchen Begriff zum Stützpuncte nimmt, um erste und höchste Ursachen des betrachteten Objectes zu ergründen, ist er in der via inquisitionis begriffen. Er kann aber, wenn er ein Höchstes gefunden hat, dessen Erkenntniß zum Richtmaaße für Alles demselben Unterstellte nehmen; diese der vorigen entgegengesetzte, von Oben abwärts steigende Bewegung ist die via judicii. Die auf dem Wege der inquisitio begriffene ratio, welche vom Zeitlichen ausgeht, und dessen Begriff im Gedanken des Ewigen vermittelt, ist die ratio inferior, und der ihr entsprechende Habitus der habitus scientiae; das vom Ewigen ausgehende und alle wesentlichen Bestimmungen des Zeitlichen daraus ableitende Denken gehört der ratio superior an, und der diesen Acten des Intellectes entsprechende Habitus ist der habitus sapientiae. So weit der Intellect das im habitus sapientiae errungene Verständniß der Dinge um seiner selbst willen sucht, heißt er intellectus speculativus; wofern er aber demselben eine weitere Zweckbeziehung auf

bestimmte, durch Willensthätigkeit zu vollführende Leistungen gibt, wird er intellectus practicus genannt [1]). Das Ziel des intellectus speculativus ist das Wahre; das des intellectus practicus das Gute. Der Intellect wird in seiner Richtung auf das Wahre sowol wie auf das Gute durch bestimmte erste, unbeweisliche Principien geleitet, welche ihm vor jedem anderen actuellen Erkennen und Wissen habitualiter eigen sind. Das erste Grundgesetz des speculativen Denkens ist der Satz: daß unmöglich etwas zugleich wahr und falsch sein könne; das erste Grundgesetz des intellectus practicus oder der ordinatio ad opus lautet: Bonum est sequendum, malum vero fugiendum. Der habitus principiorum operabilium wird synderesis genannt [2]); die synderesis in ihrer actuellen Beziehung auf die sittlichen Handlungen ist die conscientia. Die conscientia ist mithin weder ein besonderes Vermögen, noch ein specifischer Habitus des Intellectes, sondern eine Thätigkeit desselben, wie ihr Name sowol [3]), als ihre Verrichtungen [4]) klar bezeugen.

---

[1]) Accidit alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III. de anima, quod speculativus differt a practico fine; unde a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus i. e. operativus. 1 qu. 79, art. 11.

[2]) Prima principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesin. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo, quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis. 1 qu. 79, art. 12.

[3]) Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid; nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. 1 qu. 79, art. 13.

[4]) Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare; vel etiam accusare vel etiam remordere sive reprehendere. Et haec omnia conse-

Die Verschiedenheit ihrer Functionen weist auf eine Mehrheit von habituellen Dispositionen als nächsten Anlässen und Erregungsgründen ihrer Thätigkeit hin [1]), der letzte im Intellecte gelegene Grund kann aber einzig nur die synderesis sein [2]). Die vollendete Erkenntniß oder intelligentia besteht in der thatsächlichen Präsenz der Erkenntniß. Diese Präsenz hat in der consideratio statt, welche demnach als die vollkommenste Actualität des intellectus possibilis zu nehmen ist und deßhalb auch der intellectus adeptus genannt wird. Zwischen der reinen Possibilität und der vollkommenen Actualität gibt es verschiedene Zwischenstufen habitueller und actueller Intelligenz; die gesteigertste Habitualität ist der habitus scientiae, insofern derselbe bereits das gesammte explicirte Verständniß der Sache in sich faßt; die vollkommenste Actualität besteht in der considerativen Intelligenz, welche den habitus scientiae in die actuelle Bewußtheit überführt. Sie ist daher gleichsam eine nochmalige Wiederholung und Wiedersetzung dessen, was im habitus scientiae enthalten ist, daher sie auch der intellectus in actu secundo genannt wird, während die scientia in habitu der intellectus in actu primo heißt [3]).

---

quuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse secundum illud Eccle. 7, 23: Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid, quod est factum, sit bene factum vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere. Patet autem, quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus; unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. 1 qu. 79, art. 13.

[1]) Per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ibidem.

[2]) Habitus ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur. Ibidem.

[3]) 1 qu. 79, art. 10.

Jeder vollkommen durchgeführte Act der Erkenntniß vergegenständlichet sich und das Erkannte in einem bestimmten Producte als abschließenden Momente des Erkenntnißactes und vollendetem Ausdrucke des erhaltenen Eindruckes. Dieses Product ist das Wort (verbum) als vollendete Ausgeburt des in der intellectiven Seele empfangenen Bildes eines Gegenstandes, jeder Erkenntnißact mithin ein Generationsproceß, welcher, in der zum Erkennen sollicitirten Seele vor sich gehend, das Entstehen des Wortes zum Ziele hat. Das der Seele eingezeugte Bild wird zunächst im intellectus possibilis als verbum memoriae recipirt; als solches ist es aber ein bloßer Habitus des Intellectes, und eignet daher diesem auch als bloße Möglichkeit der Erkenntniß. Die Möglichkeit geht in Wirklichkeit über, in dem Momente, als das verbum memoriae von Kraft und Licht des Intellectus agens durchdrungen selbst auch actu ist, und in dieser seiner intellectuellen Wirklichkeit als ein fertiges Product vom potenziellen Grunde des Intellectes sich ablöst, um diesem, als Object dem Subjecte, gegenüberzutreten. Dieses objectivirte Verständniß des Wirklichen ist nun das verbum cordis als abgeschlossenes Resultat der intelligentia simplex [1]); im verbum oris wird das fertige Product hörbar nach Außen gestellt. Im Setzen des Wortes concurrirt ein Thun, ein Leiden und ein mit beiden zugleich seiendes Erkennen des Intellectes [2]). Der Intellect verhält sich activ und passiv, er formt und wird geformt; denn indem er das verbum memoriae mit Kraft und Licht durchdringt, bildet er sich selbst in dasselbe hinein, und in dieser Form seiner selbst erkennt er den Gegenstand, dem er sich verähnlicht hat. Das Erkennen aber vermittelt sich für ihn dadurch, daß ihm das Bild

---

[1]) Verbum igitur cordis est ultimum quod potest intellectus in se operari; ad ipsum enim, in quo quidditas rei recipitur, imo quia ipsemet est quidditatis similitudo, terminatur intelligere. Sic enim habet rationem objecti. Ut vero est per intellectum expressum, ei conjungitur dicere; et sic ipsum verbum est effectus actus intellectus, qui est formativus objecti, et ipsius dicere. Opusc. 14. De natura verbi intellectus.

[2]) Simul tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum (quia jam factus est intellectus in actu per speciem) sed processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus. Ibidem.

objectiv gegenüber tritt, indem es sich als Product von seinem tragenden und auswirkenden Grunde (subjectum) scheidet und ablöst. Da der Intellect im Worte nicht sein Wesen, sondern seine durch die Information bestimmte Habitualität objectivirt, so ist das Wort nicht Abdruck des Intellectes, sondern Ausdruck der erkannten Sache [1]); es kommt auch nicht durch Reflexion des Intellectes auf sich zu Stande, vielmehr ist dessen Energie einzig auf Hervorstellung des vollkommenen Bildes der Sache gerichtet [2]). Die ihm eingezeugte species als solche ist noch nicht das vollkommene Bild der Sache; es ist nur deren virtuelle Ähnlichkeit, die erst im Worte actualisirt wird [3]). Das Verstehen ist in gewissem Sinne

---

[1]) Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata, ita unum in fine relinquitur, similitudo scil. perfecta, genita et expressa ab intellectu; et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum in quo res exprimitur; et hoc intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo; est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturae ut in eo aliquid cernatur; natura autem non agit aliquid superflue, et ideo non excedit speculum hoc i. e. id quod in eo videtur. Ibidem.

[2]) Verbum quod est expressivum rei quae intelligitur, non est reflexum, nec actio qua formatur verbum quod est expressivum rei quae concipitur, non est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper quum actu intelligitur aliquid, verbum formatur. Unde manifestum est quod intellectus infra seipsum actionem rectam exercere potest, et haec semper est actio sua propria, quae terminatur ad objectum factum in se et a se. Unum enim constituitur ex intellectu et specie quae est principium actionis suae, et hujus est agere; unde species haec est prima, qua agitur, non autem ad quam; non enim intellectus noster, inspiciens hanc speciem tanquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum ejus. Sic enim non fieret unum ex intellectu et specie quum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed ipsa specie informatus agit tanquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens. Species autem sic accepta semper ducit in objectum primum; unde manifestum est quod ipsum verbum intellectus perficitur per actum rectum. Ibidem.

[3]) Verbum magis transit in similitudinem substantiae quam species ipsa. Quia enim intellectus nititur in quidditatem rei venire, ideo in specie praedicta est virtus quidditatis substantiae spiritualiter, per quam

antecedens, in anderem Sinne das consequens des Wortes: insofern eben im Worte das volle Verständniß errungen wird, ist dieses durch das Wort bedingt [1]); insofern aber das Wort das Product des Erkenntnißactes ist, muß das Erkennen wenigstens relativ als Prius gefaßt werden [2]).

b. Von den Objecten der menschlichen Erkenntniß.

Das menschliche Denken und Erkennen entwickelt sich zunächst unter den Eindrücken der zeitlich-räumlichen Sinnenwelt, und erhebt sich unter Vermittelung derselben zur Erkenntniß des Unsichtbaren und Überzeitlichen. Das nächste Object der menschlichen Erkenntniß ist demnach das Sichtbare und sinnlich Faßbare. Die Möglichkeit jeder höhern Erkenntniß hängt also an der Möglichkeit einer intellectiven Erkenntniß der sinnlichen Objecte. Die Möglichkeit der letzteren kann aber nicht bestritten werden, sobald es feststeht, daß die Sinnendinge nicht auf dieselbe Weise im Intellecte erscheinen müssen, auf welche sie in der sinnlichen Wirklichkeit sich darstellen. Im entgegengesetzten Falle müßte auf die Erkennbarkeit derselben Verzicht geleistet werden. Denn es ist klar, daß die Sinnendinge als solche in ihrer Materialität, Veränderlichkeit und zufälligen Besonderheit sich nicht zu Gegenständen einer intellectiven Erkenntniß eignen, die ihrem Wesen nach auf das Allgemeine, Nothwendige und Stetige gerichtet ist. Der Mensch müßte daher seine thatsächlich

---

quidditas spiritualiter recta formatur; sicut in calore est virtus formae ignis, per quam attingitur in generatione ad formam substantialem ignis, quod accidens per se non attingeret; unde verbum, quod est ultimum quod potest fieri intra per speciem, magis accedit ad ipsam rem repraesentandam quam nuda species rei. Ibidem.

[1]) Quia intellectus, accipiens speciem a re per sensus, non ducitur per ipsam in rem ut est in sui natura, sed ut in se est, quia ipse facit in se objectum quod est in eo intellectum (objectum autem naturaliter prius est actione potentiae circa objectum) ideo verbum, quod est intra ipsum intellectum, prius est ipso intelligere ad ipsum terminato. Ibidem.

[2]) Prius natura est intellectus informatus specie, quae est primum sufficiens intelligendi, quam gignitur verbum; et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Ibidem.

vorhandenen intellectiven Begriffe und Erkenntnisse vom Sinnlichen auf andere, von den Sinnendingen verschiedene Wesenheiten beziehen oder sie lediglich für Einstrahlungen einer höheren Intelligenz halten [1]), wenn eine doppelte, von einander verschiedene Existenzweise der Dinge innerhalb und außerhalb des Intellectes als etwas Undenkbares und Widersprechendes befunden würde. Eine solche Undenkbarkeit könnte aber nur dann vorhanden sein, wenn eine und dieselbe species überhaupt nicht in einer gedoppelten Existenzweise — oder in beiden nur auf eine und dieselbe Weise erscheinen könnte. Damit würden aber die unläugbarsten Thatsachen der sinnlichen Erfahrung in Abrede gestellt. Könnten die species der Sinnendinge überhaupt nur auf eine einzige Weise erscheinen, so könnten sie auch in der sinnlichen Wirklichkeit nur auf eine einzige Weise, die keine Abweichung zuläßt, erscheinen; und doch stellt sich die Eine species, z. B. Weiß, an dem einen Dinge schwächer, an dem andern stärker und intensiver dar. Man muß also zunächst eine Varietät der Einen species in der sinnlichen

---

[1]) Si autem anima — bemerkt Thomas gegen Avicenna — species intelligibiles secundum suam naturam apta esset recipere per influentiam aliquorum principiorum tantum et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animae, nisi in quantum est consopita (secundum Platonicos) quodammodo, et obliviosa propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animae intellectivae, nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum, quae sit causa unionis animae ad corpus. Si autem dicatur secundum Avicennam, quod sensus animae sunt necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species, hoc quidem non sufficit; quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione naturae suae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic coecus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum. 1 qu. 84, art. 4.

Wirklichkeit zugeben. Weiters aber zeigt die sinnliche Erfahrung, daß eine und dieselbe species auf eine andere Weise in der Sinnesempfindung gegenwärtig sei als außerhalb derselben in der sinnlichen Wirklichkeit; in der sinnlichen Wirklichkeit stellt sich das Gold als etwas Materielles dar, in der Empfindung des Gesichtssinnes ist Farbe, Gestalt u. s. w. dieses Objectes auf immaterielle Weise gegenwärtig. Daraus nun der Schluß: Kann eine species, welche außerhalb der Sinnesempfindung materialiter existirt, in anderer Weise, nämlich immaterialiter im Sinne vorhanden sein, weil es nämlich so der Art des sinnlichen Erkennens entspricht: so können dieselben species, welche in der sinnlichen Wirklichkeit materiell, veränderlich und zufällig vorkommen, im Intellecte immateriell und nach ihrer in allen Veränderungen und Zufälligkeiten gleichbleibenden, allgemein giltigen Darstellungsart erscheinen, weil es so der Art des intellectiven Erkennens entspricht. Denn: unumquodque cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis [1]). Man kann nicht sagen, daß das Erkannte im erkennenden Intellecte zu etwas Anderem werde, als es an sich ist; dieß wäre nur dann der Fall, wenn man den abstrahirten Allgemeinbegriff für das Ding selber setzen würde. Dieß wäre aber gegen die eigenste Intention des Intellectes, welcher mittelst der Abstraction sich eben nur das durch den Sinn erfaßte Wirkliche auf intellective Weise vergegenwärtigen will [2]). Zudem ist der menschliche Intellect eben vermöge der ihm eignenden abstractiven Erkenntnißart in jeder

---

[1]) Die Rationabilität dieses Satzes beleuchtet Thomas: Quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet, quod ejusmodi esse habeat similitudo, cujusmodi est illud, cujus est similitudo; sed solum, quod in ratione conveniat; sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus. De veritate, qu. 10, art. 4.

[2]) Und dieß ist möglich; denn: ex cognitione formarum, quae determinant sibi materiam cognoscitur ipsa etiam materia aliquo modo scil. secundum habitudinem, quam habet ad formam. Et propter hoc dicit philosophus in I. Physic. quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam. Et sic per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur; sicut aliquis ex hoc ipso, quod cognoscit simitatem, cognoscit nasum simum. Ibidem.

Weise an die constitutive Mitwirkung der sinnlichen Potenzen des Menschenwesens angewiesen, die ihm stets die Bedeutung des Sinnlichen als solchen vergegenwärtigen. So wenig er ohne Vereinigung mit dem Leibe einer natürlichen Denkentwickelung fähig wäre und deßhalb gar nicht wollen könnte ohne Leib zu sein, eben so wenig kann und will er sich des constitutiven Mitantheiles der sensitiven Kräfte an dem Zustandekommen seiner Erkenntnisse entäußern. Der menschliche Verstand kann gar keinen Begriff eines Dinges fassen oder reproduciren ohne gleichzeitige Beziehung auf die dem Begriffe entsprechende sinnliche Vorstellung. Aus innerer Wesensnöthigung ist er gewohnt, jeden abstrahirten Begriff sich durch Beziehung desselben auf das ihm entsprechende Object zu veranschaulichen [1]. Jede Schädigung oder Störung der die entsprechende Sinnesvorstellung vermittelnden Potenzen beeinträchtigt auch die intellective Function in Erwerbung neuer Erkenntnisse, die Schwächung der niederen Seelenkräfte auch im Gebrauche der bereits erworbenen [2]. Die Güte und Vollkommenheit der intellectiven Thätigkeit ist durchgängig von bestimmten Zuständen des leiblichen und sensitiven Lebens abhängig [3]; es gibt bestimmte Dispositionen der leiblich-sinnlichen

---

[1]) Hoc quilibet in se ipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod studet intelligere. Et inde est, quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. 1 qu. 84, art. 7.

[2]) Manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit. Ibidem.

[3]) So z. B. ist die intellective Thätigkeit im Schlafe beeinträchtigt: quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas ut dicitur in lib. de Somno et Vig., c. 1 et 3; et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis

Individualität, welche für das menschliche Denkleben weit besser geschaffen sind als andere [1]). Daraus folgt aber, daß das Erkennen des Menschen kein rein geistiges, sondern immer und überall eben nur ein menschliches ist; und da jeder Erkenntnißkraft ein specifisches Object angemessen ist, so ist dem Menschen als intellectivem Sinnenwesen der in der Concretheit sinnlicher Accidenzen dargestellte Allgemeinbegriff als specifisches Erkenntnißobject (objectum proprium) zugewiesen [2]), und dessen Verständniß die unmißbare Grundlage aller seiner übrigen Erkenntnisse.

Innerhalb des Umkreises der intellectiven Erkenntniß der Sinnen-

---

incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio manet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo judicat interdum in dormiendo, ea quae videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum, quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse. 1 qu. 84, art. 8.

[1]) Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo ex parte ipsius intellectus qui est perfectior. Manifestum est enim, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in II. de anima, quod molles carne bene aptos mente videmus. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum. 1 qu. 85, art. 7.

[2]) Proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. 1 qu. 85, art. 1.

welt lassen sich aber wieder gewisse Stufen der Erkenntniß unterscheiden, von der unmittelbarsten Erkenntniß der sinnlichen Objecte angefangen, bis hinauf zur abgezogensten Erkenntniß derselben, welche zunächst an die Erkenntniß der übersinnlichen Dinge angränzt. Diese Stufen unterscheiden sich nach dem Grade der Abstraction [1]). Dasjenige, wovon in stets gesteigerten Graden abstrahirt wird, ist das sinnenfällige Stoffliche, wie es sich der unmittelbaren sinnlichen Anschauung darbietet. Die Substanz des sinnefälligen Objectes ist aber, abgesehen von anderen accidentellen Bestimmtheiten, nothwendig nach Qualität und Quantität determinirt. Es kann nun zunächst einmal von den qualitativen Eigenheiten seiner individuellen Existenz abstrahirt werden, mit bloßer Beachtung seiner specifischen Qualität; dieß heißt die materia sensibilis communis aus der materia sensibilis individualis abstrahiren, und ist der erste und unterste Grad der Abstraction. Weiter aber läßt sich von aller sensiblen Qualität des Stofflichen abstrahiren; dann bleibt nur die bloß quantitativen Bestimmungen unterworfene materia intelligibilis übrig, und der Intellect steht auf der zweiten Stufe der Abstraction. Die materia intelligibilis unterscheidet sich in sich nach der Verschiedenheit individueller Größenverhältnisse, d. i. nach den mathematisch bestimmbaren Unterschieden von Ausdehnung und Figur, Maaß und Zahl u. s. w. Wird weiters auch von den quantitativen Verhältnissen der materia intelligibilis abstrahirt, so bleibt nur mehr die materia intelligibilis communis, oder der allgemeine Substanzbegriff des Körperlichen übrig, und dieß ist die dritte und letzte Stufe der Abstraction im Bereiche der Naturerkenntniß. Würde man aber den Begriff der körperlichen Substanz selbst fallen lassen, so blieben nur rein immaterielle Objecte des Gedankens übrig, als da sind: Ding, Einheit, Potenz, Wirklichkeit u. s. w.; der Intellect wäre hiemit bei Gedankenbestimmungen angekommen, welche über der generischen Bestimmtheit des Körperlichen hinausliegen, und diesem mit einem anderen genus des substanziellen Seins gemeinsam sind.

Wenn der menschliche Verstand in der Erkenntniß der Sinnenwelt im Ganzen und Großen vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, so geht er in der Erkenntniß jedes einzelnen Objectes

---

[1]) 1 qu. 85, art. 1.

derselben den umgekehrten Weg, indem er sich die anfängliche minder bestimmte Erkenntniß in einer nachfolgenden bestimmteren verdeutlicht. Er faßt früher den Gegenstand im Ganzen auf, ehe er ihn in seinen constitutiven Theilen begreift, weil der Theil als Theil nur aus dem bereits vorhandenen Begriffe des Ganzen verstanden werden kann. Dieß gilt nicht nur vom totum universale, sondern auch vom totum integrale, soweit es sich, wie hier angenommen wird, darum handelt, den Theil als Theil zu verstehen; z. B. die animalische Natur als constitutiven Bestandtheil des Menschen. An sich genommen ist freilich der Begriff des animal weiter, als der des Menschen, des animal rationale; und darum erfaßt auch der menschliche Intellect den Begriff des animal, an sich genommen, früher, als den des Menschen, weil er ja den Begriff des letzteren mittelst des Begriffes vom Thiere definirt. Insoweit als der Begriff des animal der weitere minder bestimmte Begriff ist, ist er ein prius notum; insoweit aber seine concrete Darstellung der concreten Existenz des enger bestimmten Ganzen als besonderer Theil eingeordnet ist, wird er als minus commune später erkannt. In beiden Fällen bleibt der allgemeine Erfahrungssatz aufrecht, daß der menschliche Intellect in Erkenntniß jedes einzelnen realen Objectes von der anfänglichen weiteren und unbestimmteren Erkenntniß (a magis communi et universali) zur bestimmteren, detaillirteren Erkenntniß fortschreitet. In der ersteren ist das im Ganzen enthaltene noch nicht unterschieden, daher sie auch die cognitio confusa heißt; durch analytische Scheidung des anfänglich Ungeschiedenen wird die cognitio distincta gewonnen, mittelst welcher allerdings auch das Allgemeine erst als Allgemeines (cum intentione universalitatis) erkannt werden kann, wozu eben die vorausgehende Erkenntniß aller Besonderheiten gehört, zu welchen es sich als Allgemeines verhält [1]).

[1]) Die intellective Erkenntniß des einzelnen Objectes geht in ihrem Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen ganz parallel mit der Entwickelung der sinnlichen Erkenntniß eines Gegenstandes. Idem cognitionis ordo apparet etiam in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam prius commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine,

Das Verhalten des Intellectes in Erkenntniß der Einzeldinge ist demjenigen, welches er in der durch gesteigerte Abstractionsgrade zum stets Allgemeineren aufsteigenden Erkenntniß der Sinnenwelt im Ganzen und Großen einhält, scheinbar entgegengesetzt; in Wahrheit aber ist es in beiden Fällen dasselbe, weil es beide Male ein Aufsteigen von der Wirkung zur Ursache und eine Begründung des Gewirkten aus seinen Ursachen ist. Es zeigen sich in dem scheinbaren Gegensatze nur zwei verschiedene Arten des seinem Geiste nach stets gleichen ratiocinativen Verfahrens.

Die menschliche Erkenntniß ist eine Erkenntniß aus Allgemeinbegriffen, und ist daher in den Gränzen derselben eingeschlossen. Von dem Einzelnen als solchem [1]) und von dem Zufälligen als solchem hat der menschliche Intellect nur mittelbare Kenntniß durch die sinnliche Erfahrung. Das Unbegränzte entbehrt als das Formlose der gedankenmäßigen Bestimmtheit, und kann daher durch kein Gedankenbild (species intelligibilis) vergegenwärtigt werden; es hat aber auch keine wirkliche Existenz, weil alles Wirkliche und Concrete ein bestimmtes und begränztes Dasein hat. Das Unbegränzte in der sinnlichen Welt kann also nur auf die noch unbestimmten Möglichkeiten bestimmter Wirklichkeiten und Gestaltungen des Wirklichen bezogen werden; da nun der Intellect alle möglichen sinnlichen Erscheinungen, welche in die Wirklichkeit treten, auch zu fassen fähig ist, so reicht seine Erkenntnißfähigkeit so weit als die Gestaltungsfähigkeit der sinnlichen Wirklichkeit. Somit entspricht dem

---

quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicitur in I. Physic. Et hujus ratio manifesta est; quia, qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut, qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet, quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. 1 qu. 85, art. 3.

[1]) Die Erkenntniß des Einzelnen als solchen hat nicht um ihrer selbst willen Werth, sondern insoweit sie den Zwecken des praktischen Lebens dient: Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium in quibus est operatio, ut dicitur in VI. Ethic. 3 qu. 11, art. 1.

infinitum in potentia, welches der Körperwelt als allgemeine Materie zu Grunde liegt, auch ein infinitum in der Erkenntnißkraft des menschlichen Verstandes; dieser ist somit der sinnlichen Wirklichkeit gegenüber virtuell unbegränzt, und faßt daher auch potenziell die unzähligen Formen des auf unbegränzte Weise Variablen (wie z. B. in Zahl-, Proportions- und Gestaltungsverhältnissen) in sich, kann sich aber dieselben actuell nur in unbestimmter Allgemeinheit auf einmal vergegenwärtigen, die Einzelheiten derselben hingegen nur in einer successiven Reihe, die er jedoch nicht actu bis in's Unendliche fortführen kann. Da er in Einem Erkenntnißacte sich jedesmal nur Eine species deutlich vergegenwärtigen kann, so ist er in Entwickelung seiner Erkenntnisse der Zeit unterworfen, greift aber im Denken des an sich unwandelbaren und insofern ewigen Allgemeinbegriffes über die Zeit hinaus. Das Zukünftige in den zeitlich irdischen Dingen ist dem menschlichen Intellecte aus sich insoweit zugänglich, als es aus allgemeinen Gründen erschlossen werden kann; zu Weiterem kann er es aus sich nicht bringen. Die Präsagien sind theils aus siderischen Einflüssen [1]), theils aus Einwirkungen höherer intellectiver Kräfte [2]) zu erklären.

Mittelst der Acte, durch welche der menschliche Intellect sich die Außenwelt zum Bewußtsein bringt, wird er auch sich selber ein Gegenstand der Erkenntniß, nicht direct, weil die Richtung seiner

---

[1]) Manifestum est enim, quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione coelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum coelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus, quia ut dicitur lib. de Somn. et Vigil. quae deferuntur de die, dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctu, eo quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura. 1 qu. 86, art. 4.

[2]) Sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura, quae daemones cognoscunt. Ibidem.

intellectiven Thätigkeit zunächst auf das zu erkennende äußere Object geht, wol aber indirect, durch Reflexion auf die dem äußeren Objecte zugekehrte Thätigkeit. Somit gibt es kein Selbstbewußtsein vor der intellectiven Erkenntniß äußerer Objecte; und was der Intellect an sich zuerst erfaßt, ist nicht das Sein, und noch viel weniger das Wesen des Intellectes, sondern seine Thätigkeit; und von Allem, was potenziell und habituell in ihm ist [1]), weiß er nur in so weit, als es durch seine Thätigkeit in die Wirklichkeit tritt. Eine Reflexion auf seine Thätigkeit ist ihm möglich, weil er nicht gleich den leiblichen Sinnen in den erhaltenen Eindrücken aufgeht und nicht schlechthin durch diese bestimmt wird [2]); in der Möglichkeit einer Reflexion auf seine Thätigkeit liegt aber die Möglichkeit seines Selbstbewußtwerdens. Das actuelle Selbstbewußtsein schließt zunächst das Wissen um das Sein des Intellectes als intellectiver Potenz in sich; die eigenthümliche Wesensbestimmtheit derselben aber kann er nicht aus bloßer Selbstbeobachtung ableiten, sondern nur durch Beziehung auf den letzten Realgrund alles Seienden ermitteln [3]).

---

[1]) Also auch vom Willensvermögen der intellectiven Seele. Denn: actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde — — inclinatio intelligibilis quae est actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio et in proprio subjecto. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actus et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia. 1 qu. 87, art. 4.

[2]) Sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet se ipsum, sed unum immutatur ab alio; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi. 1 qu. 87, art. 3.

[3]) Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad

Denn nur die Sinnendinge, nicht aber die immateriellen Existenzen sind objecta propria — also zunächst erkennbare Objecte des menschlichen Intellectes. Die bloße Reflexion auf sich selbst führt ihn lediglich nur auf eine Erkenntniß seiner unbestimmten, und in dieser Unbestimmtheit unbegränzten Potenzialität [1]), wie solche vorhin bereits aus der Proportionalität des menschlichen Erkenntnißvermögens zu der potenziellen Unbegränztheit der materiellen Wirklichkeit abgeleitet worden ist.

Gestützt auf die Erkenntniß der Sinnenwelt und des eigenen Selbst vermag der Mensch auch eine höhere, über die Sinnenwelt hinausliegende, rein geistige und überweltliche Wirklichkeit zu erreichen. Aber, weil durch Ratiocination vermittelt, ist diese Erkenntniß minder vollkommen, als die auf unmittelbare Anschauung gegründete Naturerkenntniß. Der menschliche Intellect kann allerdings aus der Thatsache seiner eigenen Immaterialität mit gutem Grunde auf das Vorhandensein reiner Geister schließen [2]), und das Dasein einer ersten Weltursache ist eine nothwendige Vernunftwahrheit. Über das Wesen der Engel können wir positiv nur so viel aussagen, als sich aus den ihnen mit den sinnlichen Existenzen gemeinsamen Wesensbestimmungen ergibt; solche Wesensbestimmungen muß es geben, und sie lassen sich auf dem vorhin angegebenen Wege einer vollständig durchgeführten Abstraction von allen der körperlichen Substanz als solcher eigenen Bestimmtheiten auffinden [3]).

---

primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant et multi etiam circa naturam animae erraverunt. 1 qu. 87, art. 1.

[1]) Quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo modo cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum. — — Nec est inconveniens, intellectum esse infinitum in potentia. 1 qu. 87, art. 3.

[2]) Hoc ipsum, quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit, esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles. 1 qu. 50, art. 1.

[3]) Substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio

Die erste Weltursache ordnet sich als solche gar keinem genus der durch sie verursachten Existenzen ein; daher ist über ihr Wesen gar keine unmittelbar aus ihren Begriffen abzuleitende Aussage möglich, und man kann dasselbe nur indirect bestimmen, indem man alle Vollkommenheiten der Geschöpfe auf sie absolut überträgt, alle Unvollkommenheiten derselben aber von ihr absolut entfernt. Somit erfaßt der Mensch durch die Kraft seines Intellectes das quid der göttlichen Wesenheit gar nicht, das der Engel nur unvollkommen, indem wir von denselben aus uns selbst mehr nur wissen, was sie nicht sind, als was sie sind [1]). Nun aber fühlt der Mensch ein natürliches Verlangen, jede Ursache, die er in ihrer Wirkung erkannt hat, auch nach ihrem Ansichsein zu erkennen, und zur Erkenntniß der ersten und höchsten Ursache muß ihn ein größtes und tiefstes Verlangen hinziehen [2]). Nun ist wol diesem Verlangen die Verheißung eines zukünftigen Schauens zu Theil geworden; was aber im zukünftigen Leben Gegenstand des Schauens ist, kann für das Leben

---

potentiae et materiae; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. 1 qu. 88, art. 2.

[1]) In tantum anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, in quantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illae substantiae excedant omnem proportionem horum intelligibilium. Sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere, quia sunt, sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum, quia sunt; et dum cognoscimus, quia sunt causae excellentes, scimus de eis, quia non sunt tales, quales sunt earum effectus. Et hoc est scire de eis magis quid non sunt, quam quid sunt. Et secundum hoc est aliqualiter verum, quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsae quidditates sunt a materia abstractae. qu. de anima, art. 13.

[2]) Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum, quod beati vident essentiam Dei. 1 qu. 12, art. 1.

dieser Zeit nur ein Gegenstand des Glaubens sein. Alles mithin, was über der Sphäre der dem menschlichen Erkenntnißvermögen specifisch proportionirten Objecte hinausliegt, ist seinem quid nach zur Zeit für den Menschen Object des Glaubens. Da der Mensch dasjenige, was specifisch Gegenstand des Glaubens ist, nicht durch die Kraft seiner intellectiven Erkenntniß finden kann, so muß ihm die Kunde desselben von Außen her mitgetheilt werden [1]; darum wird sie ihm durch Engel und Menschen, oder auch unmittelbar durch Gott in Bild [2]) und Wort [3]) vermittelt, woraus sich ein dem habitus sapientiae eignendes, analogisches Verständniß der überzeitlichen Wirklichkeit entwickelt. Wie aber die Offenbarungen Gottes sich zur Auffassungsweise des Menschen herablassen, so muß hinwiederum der Mensch durch eine innerliche Einwirkung Gottes gehoben werden, damit er zur Aufnahme und Verinnerlichung dessen befähigt werde, was sein natürliches Fassungsvermögen übersteigt. Er muß als Glaubender durch die Kraft eines übernatürlichen Princips getragen sein [4]); und zwar wirkt die Gnade zunächst auf

[1]) Ea, quae sunt fidei, excedunt rationem humanam; unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediate a Deo, sicut revelata sunt apostolis et prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10, 15: Quomodo praedicabunt, nisi mittantur? 2, 2 qu. 6, art. 1. — Requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et quidem fit per hominem secundum quod fides est ex auditu ut dicitur Rom. 10, 17, sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. 1 qu. 111, art. 1.

[2]) Intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionysius I. cap. coel. hier. quod impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. 1 qu. 111, art. 1.

[3]) Fides ex auditu, wie in der mittelbar vorhergehenden Anmerkung erinnert wird.

[4]) Cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet, quod hoc ei insit ex supranaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. 2, 2 qu. 6, art. 1.

den Willen, weil der Glaube zunächst eine Tugend des Gott begehrenden Willens ist [1]). Der hebende Einfluß der Gnade muß das Unzulängliche der natürlichen Erkenntnißkraft ersetzen und den Menschen bewegen, dasjenige ungesehen für wahr zu halten, was er als reiner Geist schauend als wahr erkennen würde. Der Glaube ist demnach die dem Zeitmenschen angemessene Erkenntnißform der übermenschlichen und überweltlichen Wirklichkeit.

Im Menschen liegt eine natürliche Empfänglichkeit für den Glauben, indem dessen Aufschlüsse einem ewigen, unverlöschlichen Zuge des menschlichen Gemüthes und Willens nach Gott und den höchsten Dingen begegnen. Eben so übersteigen die durch die Glaubensoffenbarung mitgetheilten Wahrheiten das natürliche Fassungsvermögen nicht schlechthin; denn die menschliche Seele ist ja quodammodo omnia, und darum ihr intellectives Fassungsvermögen quodammodo auch den höchsten Wirklichkeiten proportionirt. Von dem Vermögen der Auffassung ist aber freilich wieder das wirkliche Statthaben eines intellectiven Auffassens zu unterscheiden, dessen der Mensch nicht fähig ist, weil jene höchsten Wirklichkeiten seinem natürlichen Erkennen nicht unmittelbar zugänglich sind. Sie wären ihm nur dann zugänglich, wenn er von seinem Leibe befreit würde [2]). Aber auch dann wäre noch zwischen Auffassen und Erfassen zu unterscheiden. Denn alles Erkannte existirt im Erkennenden nach Art des Erkennenden. Da nun die Engel in ihrer Art höhere Wesen sind als der menschliche Geist, so könnte er sich ihnen als Erkennender nur auf unvollkommene Art verähnlichen [3]); die unbegränzte Wesen-

---

[1]) Intellectus assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate. Nullus enim credit nisi volens, ut dicit Augustinus. 1 qu. 111, art. 1.

[2]) Anima separata — — quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur. 1 qu. 89, art. 2.

[3]) Commune est omni substantiae separatae, quod intelligat id, quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid, secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae — — et ideo de angelis imperfectam et deficientem cognitionem habet, loquendo de cognitione naturali animae separatae. 1 qu. 89, art. 2.

heit Gottes aber könnte er aus sich gar nicht erfassen, daher man sich das zukünftige Gottschauen der seligen Menschen nur als eine unmittelbar durch Gott verursachte und unserem zeitlichen Denken und Vorstellen nicht weiter zugängliche Vereinigung mit Gott vorstellig machen kann.

c. Die Vermittelung der menschlichen Erkenntniß.

Versteht man unter Princip dasjenige, wovon etwas seinen Ausgang nimmt, so müssen im menschlichen Erkennen als erste Principien der Vermittelung die species intelligibiles bezeichnet werden. Denn ihre Präsenz im menschlichen Intellecte ist die erste, unerläßliche Bedingung zur Entstehung einer bestimmten Erkenntniß; die im Intellecte präsente species ist dasjenige, woraus die Erkenntniß wird (quo intelligitur); und erst mittelbar durch Reflexion wird auch sie zum Objecte der Erkenntniß [1]). Demnach werden die species intelligibiles auch principia intelligendi genannt [2]). Gleichwie aber die erkannten Dinge auf eine letzte Ursache zurückgeführt werden, so müssen auch ihre im Intellecte aufgefaßten Formen auf höchste Urformen oder Urbilder zurückgeführt werden [3]); und so werden weiters als objective Vermittelungsprincipien der menschlichen Erkenntniß die göttlichen Ideen gewonnen, in deren Lichte die Wissen-

---

[1]) 1 qu. 85, art. 2.

[2]) Oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines, quae sunt principia intelligendi. 1 qu. 84, art. 3.

[3]) Est necesse ponere ideas. In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscunque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est, quod in mente divina sit forma, ad cujus similitudinem mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. 1 qu. 15, art. 1.

schaft zur Weisheit erhoben wird. Die göttlichen Ideen sind für den Zeitmenschen kein Object geistiger Intuition, können also nicht in diesem Sinne zu Principien des wissenschaftlichen Erkennens gemacht werden; wol aber kann ihre Wirklichkeit als nothwendige Voraussetzung aller anderen aus ihnen zu erklärenden Dinge erkannt werden, und insofern sind sie höchste Principien einer universalen Wissenschaft. Die göttlichen Ideen können aber nicht als subsistente, für sich bestehende Wirklichkeiten gedacht [1]), sondern müssen auf ein gemeinsames Princip im göttlichen Denkleben zurückgeführt werden; und dieses Princip ist die göttliche Weisheit [2]), welche sich vermöge der absoluten Einfachheit Gottes in Einem ewigen und wesenhaften Worte ausspricht [3]). So wird also die Wissenschaft im Lichte des Glaubens letztlich auf ein absolutes Princip aller Bildlichkeit hingeführt, auf den göttlichen Logos [4]), in dessen Incarnation die

---

[1]) Non potest poni, formas intelligibiles per se subsistere; quod Plato — — videtur posuisse, introducens ἰδέας. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt, quum nec sine materia intelligantur. Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam quum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur, quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo, quum suum esse sit suum intelligere; cujus contrarium ostensum est. Contr. gent. I, c. 51.

[2]) Sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea ut quod Deus intelligit. 1 qu. 15, art. 2.

[3]) Intellectus divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit, quae est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi. Contr. gent. I, c. 53.

[4]) Habet verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quamdam affinitatis rationem; quum verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt, quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum, quae in conceptione divini verbi comprehenduntur,

ewige Wahrheit selber sich den Menschen verähnlicht hat, um ihnen im irdischen Zeitleben anschaulich zu werden [1]). Dem Gesagten zufolge kommen die species intelligibiles, die rationes aeternae und das hypostatische verbum divinum in der gemeinsamen Eigenschaft überein, Ausgangs- und Vermittelungsprincipien der menschlichen Erkenntniß zu sein, und zwar deßhalb, weil und inwiefern sie nach ihrer besonderen Weise Ähnlichkeiten der zu begreifenden Dinge sind.

Die Ausgeburt der durch die similitudines rerum vermittelten menschlichen Erkenntniß vermittelt sich in drei auf einander folgenden Acten, deren erster die Information des intellectus possibilis ist. Nun läßt sich eine dreifache Information unterscheiden, die natürliche, die symbolische und die absolute Information, gemäß den drei Stufen der natürlichen Erkenntniß, der Erkenntniß im Lichte der Gnade und der zukünftigen vollendeten menschlichen Erkenntniß. Es ist bereits gesagt worden, wie weit die durch die species der Sinnendinge vermittelte natürliche Erkenntniß reiche; was darüber hinausliegt, muß dem unvollendeten Zeitmenschen durch besondere Mittheilung kund gemacht werden. Nun aber kann der menschliche Intellect nichts in anderer Art auffassen, als unter Vermittelung der sinnlichen Anschauung und Vorstellung; demnach kann ihm das Übersinnliche und Überweltliche nicht in seinem Ansich, sondern nur im sinnlichen Bild und Gleichniß faßbar gemacht werden. Dieß ist die der Erkenntniß des Gnadenlebens entsprechende symbolische Information [2]), deren vorzüglichste Vermittler nach Gottes

---

propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur. Contr. gent. IV, c. 42.

[1]) Quia homo a spiritualibus recesserat et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per se ipsum redire non poterat, divina sapientia, quae hominem fecerat, per naturam corpoream assumtam hominem in corporalibus jacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. — — Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatae unionis, qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile, quin intellectus creaturae Deo uniri possit ejus essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est essentiam ejus videndo. Opusc. 2, Compendium theologiae, c. 201.

[2]) Interdum phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus

Ordnung die Engel sind [1]). In der seligen Anschauung der Verklärten aber wird der menschliche Intellect unmittelbar durch Gott [2]) und nach Gott [3]) geformt werden [4]). Ein Theilhaben an der absoluten Form Gottes ist möglich, weil sie als absolute Form in keinem von ihr zu unterscheidenden esse subsistirt, also absolut sich selbst gehört, und darum auch eine ihr in einiger Art proportionirte Erkenntnißkraft nach dem Maaße der Receptionsfähigkeit derselben sich eignen machen kann [5]). In der Anschauung Gottes als absoluter

---

magis exprimentia res divinas, quam ea, quae naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbae et vox Patris audita est: Hic est filius meus dilectus. 1 qu. 12, art. 13.

[1]) Vgl. die schon angeführte Stelle: 1 qu. 111, art. 1: per angelos principaliter... Dieses Verhältniß der Engel zu den Menschen geht parallel mit dem Verhältniß der Gestirne zur Erde: Ordo divinae sapientiae non minus est in angelis, quam in corporibus coelestibus, quae imprimunt in ista inferiora. De veritate, qu. 11, art. 3.

[2]) Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. 1 qu. 12, art. 5.

[3]) Per lumen gloriae fit creatura rationalis deiformis. Ibidem.

[4]) Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali, sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est, sicut proportio formae ad materiam. Quandocunque enim aliqua duo, quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est, sicut proportio formae ad materiam, sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem, sicut forma ad materiam, et ita, cum in anima recipiatur lux intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eundem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Summ. Supplem., qu. 92.

[5]) Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiae, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse, ut materia sit forma alicujus, sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiae et fieri, quod est ipsius

Form liegt unmittelbar auch schon die Erkenntniß aller Formen und Wesenheiten enthalten; die absolute Form ist der Spiegel aller anderen [1]), und da das göttliche Wort die repraesentativa omnium ist, so hat es für die absolute Information dieselbe Bedeutung, welche die species sensibiles für die natürliche Information haben [2]).

Die vom intellectus possibilis recipirte species soll dem Intellecte auf eine seinem Wesen gemäße Weise vernehmlich, d. h. es soll ihm der in ihr enthaltene Allgemeinbegriff sichtbar werden, weil er nur in diesem und mittelst desselben das dem Bilde entsprechende Wirkliche erkennen kann. Nun aber geht jede Anschauung unter Vermittelung eines Lichtes vor sich; und wie in der sinnlichen Welt die Sonne die Accidentien der Dinge sichtbar macht, so muß es auch in der Sphäre des geistigen Daseins ein sonnenhaftes Medium

---

compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam, et intellectus in actu intelligens quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quae non habeat aliquid in se praeter id, quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma, qua intelligit intellectus: res autem quaelibet est intelligibilis secundum id, quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in IX. Meta.; et hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia et ab omnibus proprietatibus materiae; et ideo, cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit. Et haec est visio beatificans; et ideo dicit Magister, quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis, quo ipse homo unitur Deo. Ibidem. — Manifestum est igitur — bemerkt Thomas hierüber Contr. gent. III, c. 51, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, quia intelligit; quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, quum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

[1]) Sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant — — sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in eo. 1 qu. 84, art. 5.

[2]) Daher ist 1 qu. 12, art. 10 von einem videre in verbo die Rede, was durch ein intelligere omnia sub una specie totius erklärt wird.

geben, in welchem das Wahre und Wesentliche an den Dingen sichtbar wird [1]. Da es aber der Intellect selbst ist, welcher als intellectus agens den Begriff des Dinges in sich durch Abstraction erscheinen macht, so muß zunächst ihm selbst eine Lichtkraft eignen [2], durch deren Thätigkeit der im Sinnendinge ausgedrückte intelligible Charakter in die Wirklichkeit eines geistigen Daseins hervorgezogen wird [3]. Diese natürliche Lichtkraft ist aber den Objecten der natürlichen Erkenntnisse des menschlichen Intellectes proportionirt; um ein geistiges Verständniß der darüber hinausliegenden Objecte gewinnen zu können, bedarf es einer neuen übernatürlichen Lichtmittheilung zur Stärkung und Steigerung der natürlichen Erkenntnißkraft, den geistigen Sinn der symbolischen Information kann er erst im Lichte der Gnade schauen [4]. Um Gott einst von Angesicht zu Angesicht schauen zu können, muß ihm ein höchstes Maaß von übernatürlicher Gnade zu Theil werden, um ihn zur höchsten, vollkommensten Thätigkeit zu sollicitiren, kraft welcher er gottförmig wird; in Kraft jener Gottförmigkeit ist er zu jener unaussprechlichen Einigung mit Gott disponirt, in welcher ihm das Wesen Gottes selber offenbar wird. Und jene höchste Gnadenmittheilung ist das lumen gloriae, welches den seligen Menschen selbst ganz licht macht und ihn zur Gottähnlichkeit verklärt.

Die im Lichtblicke des intellectus agens gewonnene geistige Anschauung bedarf einer dem specifischen Wesen des menschlichen

---

1) Lumen rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole i. e. per lumen solis. 1 qu. 12, art. 11.

2) Lumen naturale a Deo est utpote menti concreatum. De veritate, qu. 11, art. 3.

3) Intellectus noster fit in actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. 1 qu. 87, art. 1.

4) Intellectus humanus habet aliquam formam scil. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur sicut lumine fidei vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae super additum. 1, 2 qu. 109, art. 1.

Intellectes entsprechenden Vermittelung, wenn nicht der angeschaute Gegenstand die absolute Wahrheit selbst, d. i. Gott ist. Die Vermittelung ist am meisten zusammengesetzt in der Hervorbildung des Wahren, welches in den Objecten der sinnlichen Welt enthalten ist; sie ist einfacherer Art, wenn sie aus bereits gefundenen ewigen Wahrheiten eine Erkenntniß höherer Art zu bilden bestrebt ist, welche sich zu jener zusammengesetzten Art der Vermittelung wie Weisheit zur Wissenschaft verhält. Es gibt somit, mit Rücksicht auf das Verhalten des Intellectes zu den in das Licht seiner Anschauung gerückten Gegenständen ein dreifaches Erkennen: ein durch zusammengesetzte Vermittelung errungenes Erkennen, ein einfach vermitteltes Erkennen und ein unmittelbares Schauen. Das erstere ist wesentlich ratiocinativ, das andere gehört dem urtheilenden Intellecte in seinem Unterschiede von der ratio an, das letztere ist ein simpliciter intelligere, wie es nur einem über seine zeitliche Bedingtheit und Beschränktheit hinausgehobenen Menschen erreichbar ist. Die diesen drei Erkenntnißstufen entsprechenden Functionen sind: die ratiocinatio, die meditatio und die contemplatio. Die im geistigen Denkleben des Zeitmenschen zuerst eintretende Erkenntnißweise ist die ratiocinative, beginnend mit den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung. Das ratiocinative Verfahren besteht in der logischen Durchdringung und Verarbeitung des vom Intellecte recipirten Erkenntnißstoffes. Dieselbe Lichtkraft, welche dem Intellecte die species sensibiles vernehmbar macht, sollicitirt auch zur bewußten Apperception der in der ratio als solcher naturaliter enthaltenen allgemeinen logischen und ontologischen Denkwahrheiten, welchen aller begriffliche Denkinhalt nothwendig eingeordnet werden muß, um aus ihm eine Wissenschaft hervorzubilden [1]). Die Wissenschaft führt auf ewig wahre Gedanken, welche dem nach höchster Einsicht strebenden Geiste

---

[1]) Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scil. primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut e quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. De veritate, qu. 11, art. 1.

das Richtmaaß zur Prüfung und Ordnung seiner voraus erlangten Kenntnisse abgeben. In diesem Sichten und Ordnen des Erkenntnißstoffes nach höchsten Gesichtspuncten verhält sich der erkennende Geist wesentlich als ein urtheilender, im Verbinden und Trennen Wahres aneinander fügend und Falsches ausscheidend. Dieß ist das meditative Verhalten des Weisen [1]). Seine Functionen sind einfacher als die der forschenden Wissenschaft, weil er den Weg der ratiocinativen Untersuchung (via inquisitionis) bereits hinter sich hat [2]). Gleichwol verhält auch er sich noch wesentlich ratiocinativ, weil der menschliche Intellect wesentlich rational ist; daher er zur einfachen Anschauung der Wahrheit oder zur contemplativen Erkenntniß [3]) in diesem Leben nur auf sehr unvollkommene Weise gelangen kann [4]). Denn die ewige Wahrheit kann sich dem irdischen Zeitmenschen nur bildlich offenbaren [5]), und die contemplative

---

[1]) Sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est, falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo ex ore Sapientiae (prov. 8, 7) duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scil. veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditari et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit: Veritatem meditabitur guttur meum; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit quum dicit: Et labia mea detestabuntur impium, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae pietas nominatur; unde etiam falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit. Contr. gent. I, c. 1.

[2]) Sicut inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. 2, 2 qu. 53, art. 4.

[3]) Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde Richardus dicit (lib. I. de contempl.) quod contemplatio est perspicax et liber contuitus animi in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus. 2, 2 qu. 180, art. 3.

[4]) Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum in aenigmate; unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuetur. 2, 2 qu. 180, art. 4.

[5]) Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut philosophus dicit in III. de anima. 2, 2 qu. 180, art. 5.

Erkenntnißweise unterscheidet sich an sich genommen von der ratiocinativen nicht etwa durch einen besonderen Erkenntnißinhalt, welcher aus der ratiocinativen Betrachtung ausgeschlossen wäre, sondern durch eine tiefere Verinnerung des Erkannten in Gemüth und Gefühl [1]), in deren reinen und heiligen Stimmungen der selige Friede der zukünftigen Vollendung anticipirt wird.

In dem bisher Gesagten ist bereits enthalten, in welchem Elemente sich dem menschlichen Intellecte die Erkenntniß vermittele. Für den Zeitmenschen bleibt unter allen Umständen und für jede Art der Erkenntniß die sinnliche Erscheinung des in Gestalt, Bild oder Wort eingekleideten Begriffes das nothwendige Element der Vermittelung. Auch nach ihrer Trennung vom Leibe schaut die menschliche Seele noch in Bildern; aber es können keine sinnlichen Bilder mehr sein, da ihr das Organ und das Vermögen sinnlicher Wahrnehmung und Vorstellung fehlt. Vielmehr bildet sie in Kraft des ihr eingeschaffenen Lichtes nun in rein geistiger Weise aus sich die Formen der Objecte hervor, zu deren Nachbildung sie, weil in potentia quodammodo ad omnia, befähigt ist [2]). Vom Leibe getrennt bewegt sich also die menschliche Seele im Elemente reiner Lichtgedanken. In der seligen Anschauung Gottes aber ist die Klarheit Gottes das Element, in welchem der Mensch nach dem Maaße seiner intellectiven Kraft Gott und alle Dinge, wie sie in Gott sind, erkennt [3]).

---

[1]) Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est, quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum scil. aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. 2, 2 qu. 180, art. 7.

[2]) Anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis sed etiam naturalis. 1 qu. 89, art. 1.

[3]) Scil. lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum;

III. Wissenschaftslehre.

a. Von der Wahrheit als Object der wissenschaftlichen Vermittelung.

Der menschliche Intellect begehrt seiner eigensten Natur gemäß die Wahrheit [1]. Daß es eine Wahrheit gebe, ist unmittelbar gewiß [2], und sie ist zunächst nirgends anders als im Wirklichen selber zu suchen; was ist, ist auch wahr (verum est, quod est), gleichviel ob es an sich und unabhängig vom Intellecte oder bloß im Intellecte selbst ein Dasein habe [3]. Ist das Seiende als solches auch schon das Wahre, so wird jedes Wirkliche so viel vom Wahren an sich haben, als es vom Sein an sich hat [4]; und die Grade und Arten der Realität fallen demnach mit den Graden und Arten des Wahren in Eins zusammen (idem ordo alicujus rei in esse et in veritate) — das absolute Sein ist somit auch das absolut Wahre, und wie alles andere Seiende durch das absolut Seiende ist, so ist auch alles Wahre durch das absolut Wahre wahr.

Sein und Wahrsein eines Dinges fällt der Sache nach in

---

de quo dicitur psalm. 35, 10: In lumine tuo videbimus lumen. 1 qu. 12, art. 2.

[1]) Verum dicitur illud, in quod tendit intellectus. 1 qu. 16, art. 1.

[2]) Veritatem esse, est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. 1 qu. 2, art. 1.

[3]) Verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu, unde in IV. Meta. dicit philosophus, quod negatio et privatio entis uno modo dicitur ens; unde etiam Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae quod non potest formari enunciatio nisi de ente, quia oportet illud de quo propositio formatur esse apprehensum sub intellectu, ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens. De veritate, qu. 1, art. 1.

[4]) Unumquodque, quantum habet de entitate, tantum habet de veritate et certitudine. Opusc. 56.

Eins zusammen [1]; aber nicht eben so dem Begriffe nach. Denn das Wahrsein schließt immer eine Beziehung des Wahren auf einen erkennenden Verstand in sich, in welchem es gedacht wird [2]. Diese Beziehung ist eine nothwendige in Absicht auf das Verhältniß des Seienden zum göttlichen Verstande, weil das Seiende, so gewiß es nicht dem Zufalle sein Entstehen dankt, ein Werk des göttlichen Verstandes ist und dessen Gepräge an sich trägt. Zum menschlichen Intellecte aber steht das Wahre in einem zufälligen Verhältnisse, weil es auch ohne Beziehung auf denselben durch den ursächlichen Verstand Gottes wahr wäre [3]. Dasjenige aber, vermöge dessen das Seiende wahr ist und dem göttlichen Verstande nothwendig entspricht, ist die ihm eignende wesentliche Form [4] oder Wesensbestimmtheit, kraft welcher das Ding intelligibel ist. Demnach besteht das Wahre am Wirklichen in der Intelligibilität des Wirklichen. Und da die intelligible Wesensbestimmtheit des Dinges letztlich aus der göttlichen Ursächlichkeit herzuleiten ist, so ist das Wahre zuletzt und zuhöchst als das Gottgewirkte am Seienden zu bestimmen, insofern nämlich das Seiende in Kraft dieser göttlichen Wirkung einer vorbildlichen göttlichen Idee entspricht. Man nennt diese Bestimmtheit des Seienden die göttliche Mensuration desselben; diese ist demnach der absolute Grund seiner Intelligibilität und Wahrheit. Die Mensuration des Dinges fällt der Sache nach mit der Formation desselben zusammen, die Formation aber ist Eduction

---

[1]) Verum, quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. 1 qu. 16, art. 3.

[2]) Verum habet ordinem ad cognitionem. Ibidem.

[3]) Veritas quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis; quia posito, quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia, permanerent; sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur. Non enim subsistere possent nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. De veritate, qu. 1, art. 4.

[4]) Opus artificis dicitur verum, in quantum attingit ad rationem artis. Et quia omnia naturaliter comparantur ad intellectum divinum sicut artificia ad artem, consequens est, ut quaelibet res dicatur esse vera, secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Unde philosophus in I. Physic. formam nominat quoddam divinum. Periherm. I, lect. 3.

des Seienden aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit; somit ist es ein und derselbe Act, durch welchen Gott das Seiende wirklich und wahr macht. Daraus folgt, daß Gott, wie er das Wahrste alles Wahren ist, so als intelligenter Urgrund aller Wirklichkeit auch Urbild und Urgrund alles Wahren sei; und eben zufolge dieser seiner Urbildlichkeit und Ursächlichkeit ist Gott die absolute Mensur alles Wahren, zunächst in den Dingen, mittelbar in dem die Dinge appercipirenden menschlichen Intellecte [1]). Ist es aber Gott, welcher die Dinge wahr macht, so haben diese das Wahrsein bloß per participationem; demnach ist nur Gott das Wahre per essentiam.

Vom Begriffe des Wahren ist der Begriff der Wahrheit zu unterscheiden. Das Wahre ist am erkannten Objecte, die Wahrheit ist im erkennenden Intellecte, sofern er sich dem erkannten Objecte verähnlicht und in dessen Bestimmtheit hineingebildet hat. Die Wahrheit besteht somit in der Ausgleichung (adaequatio) des Intellectes mit dem Wirklichen und ist im Unterschiede von dem Wahren, welches immer ein Wirkliches ist, jederzeit etwas Gedachtes; daher auch die Dinge ihre Wahrheit zunächst (per prius) nicht in ihrem Wirklichsein, sondern in dem sie denkenden Verstande haben [2])

---

[1]) Intellectus qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura; e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adaequatur rei ut in nobis accidit; ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. 1 qu. 21, art. 2. — Intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res naturalis mensurans et mensurata; intellectus noster est mensurans, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. De veritate, qu. 1, art. 2.

[2]) Res non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. De veritate, qu. 1, art. 2. Dieß rechtfertigt Thomas mit Beziehung auf den menschlichen Verstand: Non semper oportet, quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum; sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur, sicut sanum per prius dicitur de animali in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et

— und zwar im menschlichen Intellecte per prius der Sache nach, im göttlichen Intellecte aber per prius der Sache und der Zeit nach, indem sie in diesem von Ewigkeit her ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß noch etwas Anderes als Gott von Ewigkeit her sei; denn die von Gott gedachte Wahrheit ist mit Gott selbst identisch, weil in Gott Denken und Sein absolut zusammenfällt, und alle von Menschen erkannte Wahrheit hat ewiges Sein nur in Gott, sofern sie von ihm seit ewig gedacht ist [1]) und er unmittelbar oder mittelbar die selbstbewußte ewige Ursache alles Wahren ist [2]). Weil aber in Gott Sein und Erkennen absolut zusammenfällt, so ist er nicht bloß das Wahrste und Grund alles Wahren, sondern ist per eminentiam die Wahrheit selbst, und deßhalb auch der absolute Mittler aller Wahrheit in den geschaffenen Geistern. Diese Vermitte-

ideo cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur, in quo invenitur perfecta ratio veritatis: complementum autem cujuslibet motus est in suo termino per operationem animalis: motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam. Oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis. — — Verum autem dicit ordinem ad intellectum. — — Inde est quod verum et falsum sunt in mente. Ibidem.

[1]) So heißt es von den mathematischen Wahrheiten: Ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina. 1 qu. 16, art. 7. Und bezüglich der Universalien wird ebendaselbst unterschieden zwischen Unabhängigkeit von jeder bestimmten Zeit und jedem bestimmten Raume und zwischen ewigem Sein: Aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formae, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu qui sit aeternus.

[2]) Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret. Unde sublata causa non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea quae sunt, semper fuerit verum ea futura esse, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura; quae quidem causa solus Deus est. 1 qu. 16, art. 7.

lung der Wahrheit im menschlichen Erkennen hat zu ihrem Ergebnisse die geschaffenen Wahrheiten, welche gleich den geschaffenen Dingen und gleich den menschlichen Geistern viele und veränderlich sind, während Gott die Eine unveränderliche Wahrheit ist, in welcher auch ewig die Eine [1]) und unveränderliche Wahrheit der Dinge besteht.

Die menschliche Erkenntniß des Wahren vermittelt sich durch die dem menschlichen Intellecte eingeschaffenen Principien des Wahren [2]). Diese Principien sind ein Ausfluß der ungeschaffenen Wahrheit; demzufolge vermittelt sich dem Menschen die Erkenntniß alles Wahren in der veritas prima [3]). Die Form der Vermittelung ist wesentlich das Urtheil, durch welches ausgesprochen wird, daß sich etwas auf bestimmte Weise verhalte oder nicht verhalte, sei oder nicht sei. Durch die urtheilende Thätigkeit wird das in der Information des Intellectes recipirte Wahre zu einer Wahrheit für den

---

[1]) Die Einheit aller Wahrheit vertheidigt Thomas (de veritate, qu. 1, art. 4) gegen die Einwürfe, hergenommen von der Mehrheit der lumina intelligibilia, die von Einem ersten Lichte ausfließen, von der Mehrheit der Farben, die in der Kraft des Einen Lichtes das Auge afficiren, von der Mehrheit der geschaffenen Potenzen, die in Kraft der göttlichen Potenz wirken, von der Mehrheit der Wesen, welche alle nur durch Gott wesenhaft sind, von den Verschiedenheiten der Formen der Dinge unter sich und im Verhältnisse zum göttlichen Verstande. Denn die Wahrheit kommt den Dingen nur in übertragener Weise (improprie) zu und ist eigentlich (proprie) nur in Gott, und darum wesentlich nur Eine, während dagegen: lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis — colores proprie visibiles dicuntur quamvis non videantur nisi per lucem — et similiter de potentia et entitate dicendum.

[2]) Anima non secundum quamcunque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in eo sicut in speculo secundum prima intelligibilia. 1 qu. 6, art. 6.

[3]) Veritas, secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare. De veritate, qu. 1, art. 4.

Intellect gemacht [1]). Die Nothwendigkeit einer solchen Vermittelung ergibt sich aus dem Begriffe der Wahrheit als Ausgleichung zwischen Erkennendem und Erkanntem. Demnach muß sich der Intellect zu dem Objecte seiner Erkenntniß in's Verhältniß setzen; dieß geschieht aber, indem er über dasselbe urtheilt [2]). Erst in Folge seines Urtheiles setzt er sich als Denkender zu dem Objecte in ein Verhältniß der Uebereinstimmung oder auch des Widerspruches, je nachdem sein Urtheil dem Sachverhalte gemäß oder nicht gemäß ist. Der urtheilende Verstand ist also irrthumsfähig, indem er ungehöriger Weise verbinden oder trennen kann, was in der Wirklichkeit nicht verbunden oder getrennt ist; während in der dem Urtheile vorausgehenden Information und intellectiven Auffassung der species sensibiles keinerlei Irrthum statthaben kann, so wenig als in der Auffassung der ersten Denkprincipien [3]). Die Richtigkeit einer

---

[1]) Intellectus conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subjectum vel removet ab ea; et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in re quadam vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. 1 qu. 16, art. 2.

[2]) Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus. Idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est. Unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus inquantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. De veritate, qu. 1, art. 3.

[3]) Intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa, quae statim

intellectiven Auffassung der species sensibiles setzt von selbst auch schon eine Untrüglichkeit der sinnlichen Auffassung derselben voraus; und in der That kann sich keiner der besonderen Sinne bei gesunder Beschaffenheit über das, was zunächst und unmittelbar specifisches Object seiner besonderen Wahrnehmung ist, täuschen. Wohl aber sind Täuschungen über allgemeine Eigenschaften sinnlicher Gegenstände (Gestalt, Größe) so wie über die Beziehungen sinnlicher Gegenstände zu anderen sinnlichen Objecten (über Ähnlichkeiten u. s. w.) möglich; denn solche Erkenntnisse kommen nicht einfach durch das unmittelbare Zeugniß der Sinne zu Stande, sondern beruhen auf vergleichender Beobachtung, welche sich zur unmittelbaren Wahrnehmung der einzelnen Sinne eben so verhält, wie die urtheilende Thätigkeit des Verstandes zu dessen unmittelbaren Apperceptionen [1]). Eben so kann in den Dingen an sich kein Grund einer Täuschung liegen, da sie, wenigstens nach der ihnen von Gott ertheilten Beschaffenheit, nothwendig wahr sind [2]); wohl aber können sie per

---

intellectis terminis cognoscuntur ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subjecti. 1 qu. 17, art. 3.

[1]) Si consideretur sensus, secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum, quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter invenitur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis, sed in formatione quidditatum non, nisi per ordinem ad judicium, quod ex formatione praedicta consequitur. Unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod judicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium, quod ex formatione praedicta consequitur, prout scil. ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. Sensus autem judicium de quibusdam est naturale sicut de propriis sensibilibus, de quibusdam autem quasi per quamdam collationem quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis, et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur vel propter defectum intrinsecus vel extrinsecus impedimentum; unde sensus judicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicium sensus fallitur. De veritate, qu. 1, art. 11.

[2]) Thomas macht sich wol den Einwurf: Quaelibet res imitatur unitatem

accidens durch ihre äußeren Ähnlichkeiten u. s. w. dem Intellecte Anlaß zu unrichtigen Urtheilen geben [1]).

Wenn es für den unvollendeten Zeitmenschen Eine stets gleichbleibende und wesentliche Form gibt, in welcher er sich die Erkenntniß alles Wahren vermittelt [2]), so gibt es dennoch verschiedene Arten, in welchen er das Wahre auffaßt und erkennt. Es gibt Wahrheiten, welche der Mensch durch sich selbst finden kann; andere sind seiner natürlichen Erkenntnißkraft unzugänglich und müssen ihm geoffenbart werden. Alles dasjenige, dessen intellective Anschauung dem zukünftigen Leben vorbehalten ist, kann für den Menschen in diesem Leben nur Gegenstand des Glaubens sein; und sein Urtheil über das Geglaubte beschränkt sich gegenwärtig auf die Darlegung einer vernünftigen Möglichkeit des Geglaubten [3]); der absolute Beweisgrund (formalis ratio) für die Nothwendigkeit der geglaubten

---

divinam et ab ea deficit; ergo in omnibus rebus est falsitas. Er gibt hierauf die Antwort: Similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicunque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicunque est talis similitudo, quae nata est facere opinionem falsam, non cuicunque, sed ut in pluribus. 1 qu. 17, art. 1.

[1]) Quia innatum est nobis, per ea, quae exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium: ideo ea, quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel; et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus in lib. II. Soliloq., quod eas res falsas esse nominamus, quae verisimilia apprehendimus. Et philosophus dicit in V. Meta., quod falsa dicuntur, quaecunque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt aut quae non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum, non autem ex hoc quod potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in V. Meta. Ibidem.

[2]) Anders ist es im jenseitigen Leben: Visio patriae erit veritatis primae, secundum quod in se est; et ideo visio illa erit non per modum enunciabilis, sed per modum simplicis intelligentiae. 2, 2 qu. 1, art. 2.

[3]) Non debet ad hoc esse intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. Contr. gent. I, c. 9.

Wahrheit ist ihm das Zeugniß Gottes als der veritas prima, deren Aussprüche in den heiligen Schriften niedergelegt sind [1]). Die göttliche Urheberschaft der in den heiligen Schriften niedergelegten Offenbarungen ist verbürgt durch die sie begleitenden wunderbaren Thatsachen, namentlich durch die wunderbaren Erleuchtungen ungelehrter und schlichter Menschen [2]), so wie durch die Bekehrung der Welt zu einer Lehre, deren Sieg über die Gemüther selber ein augenscheinliches und von den Propheten vorausgesagtes Wunder ist [3]); aus rein menschlichen Ursachen ließe sich die Christianisirung der Welt gar nicht erklären [4]). Obschon aber die Überzeugung von

---

[1]) Sacra scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet. Dicitur enim Deut. 4, 2: Non addetis ad verbum quod loquor vobis, neque auferetis ab eo. 2, 2 qu. 1, art. 9.

[2]) Divina sapientia — — sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, coelestium corporum immutatione, et quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur. Contr. gent. I, c. 6.

[3]) Praedictae probationis efficacia non armorum violentia, non voluptatum promissione, et quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrranidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt, haberi contemtui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut contemtis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes. Ibidem.

[4]) Haec tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirmationem fidei per sanctos suos miracula operari. Ibidem.

der Wahrheit des Glaubens zunächst auf das Zeugniß Gottes zu gründen ist, so lassen sich dennoch die geglaubten Wahrheiten auch einigermaaßen durch menschliches Ratiocinium erläutern, indem die sinnliche, der natürlichen Einsicht des Menschen zugängliche Ordnung der Dinge ein Bild und Gleichniß der überirdischen Ordnung ist, und alles Geschaffene die Spuren und Zeichen der göttlichen veritas prima an sich trägt [1]). Aber man darf solche Erläuterungen nicht mit streng wissenschaftlichen Beweisen verwechseln [2]); sie sollen den Sinn des Gläubigen erheben und seine Sehnsucht nach Erkenntniß der ewigen Dinge trösten, reichen aber nicht aus, den Ungläubigen seines Unglaubens zu überführen [3]). Die Unbegreiflichkeit der Glau=

---

[1]) Res sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent (videlicet quod sunt et bonae sunt) ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens videtur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Contr. gent. I, c. 8.

[2]) Utile est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio. Ibidem.

[3]) Quae supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationis veritati fidei consentire. Contr. gent. I, c. 9. — Es gibt, alles Gesagte zusammengefaßt, einen dreifachen Gebrauch der Philosophie in Sachen des Glaubens, so wie man sich im Gegentheile vor einem dreifachen Mißgriffe in Anwendung der Philosophie auf Sachen des Glaubens zu hüten hat: In sacra doctrina philosophia tripliciter possumus uti: Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut: Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi vel de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumtis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse neces-

benswahrheiten ist kein Grund, sie zu verwerfen; es wäre vielmehr thöricht, wenn der Mensch nicht einsehen wollte, daß für eine so unvollkommene Intelligenz, wie die des Menschen ist, vieles geheimnißvoll und unbegreiflich sein müsse, was höheren Intelligenzen klar ist, gleichwie auch diese wieder der absoluten Intelligenz Gottes nachstehen müssen, welcher allein Alles in vollkommenster Weise erkennt [1]. Kommt uns doch im täglichen Leben so vieles Unerklär-

---

saria. — Und nun der dreifache Mißgriff: Primo ex praesumtione, quia scil. sic ea scrutatur aliquis quasi ea perfecte comprehensurus, et hujus praesumtio arguitur Job. 11: Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? et Hilarius dicit: Ne te inseras in illud secretum et arcanum inopinabilis nativitatis, ne te immergas summam intelligentiae comprehendere praesumens, sed intellige incomprehensibilia esse. Secundo, ex hoc, quod in his quae sunt fidei, ratio praecedit fidem, non fides rationem, dum scil. aliquis hoc solum vult credere, quod ratione potest invenire, cum debeat esse e converso; unde Hilarius: Credendo inquire, percurre, persiste. Tertio, ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo; unde Rom. 12: Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, et unicunque sicut Deus divisit mensuram fidei. Non enim omnes eandem mensuram sunt consequuti; unde aliquid est ultra modum unius, quod non est ultra modum alterius. Opusc. 70. Super Boetium de Trin., qu. 2.

[1]) Duorum, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille, cujus intellectus est elevatior, multa intelligit, quae alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae; quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. — — Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de se ipso intelligibilia sunt, non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. — — Sicut igitur maximae amentiae idiota, qui ea quae a philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest, ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea, quae divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur ex hoc, quod ratione investigari non possunt. Contr. gent. I, c. 3.

liche vor; um wie viel mehr muß sich solches in jenen Gegenständen finden, welche über die sinnliche Erfahrung hinausliegen und einer höheren Ordnung angehören [1]. Gleichwol ist eine Erkenntniß jener überirdischen und überweltlichen Dinge nothwendig, also ist auch eine Glaubensoffenbarung nothwendig. Sie soll den Sinn des Zeitmenschen über das Irdische erheben und auf seine ewige Bestimmung hinlenken [2], seine natürliche Gotteserkenntniß erweitern und hiedurch zugleich zu einem höheren Grade von Wahrheit erheben [3], ihn vor der falschen Genügsamkeit des menschlichen Vernunftstolzes zu bewahren [4] und seinem Verlangen nach Erkenntniß der höchsten Dinge in möglicher Weise Genüge thun [5]. Selbst solche

---

[1] Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae, transcendentis omnia intelligibilia humana, ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum philosophi, qui asserit, quod intellectus noster sic se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. Ibidem.

[2] Quia ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit. Contr. gent. I, c. 5.

[3] Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit. Per hoc ergo, quod homini de Deo aliqua proponuntur, quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest. Ibidem.

[4] Sunt enim quidam tantum de ingenio suo praesumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scil. totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumtione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent. Ibidem.

[5] Quum Simonides cuidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens

Wahrheiten, welche die Vernunft durch sich selbst aufzufinden fähig wäre, mußten als Glaubenswahrheiten geoffenbart werden, weil sie sonst bei den so vielen und großen Hindernissen, welche sich einem tiefer gehenden Erkenntnißstreben meistentheils entgegenstellen [1]), dem weitaus größten Theile der Menschen immerfort unbekannt bleiben würden. Nur im Wege der Offenbarung konnten sie unantastbare Gewißheit erlangen, am ehesten zur Kenntniß der Menschen gelangen und geistiges Gemeingut werden [2]).

Der Glaube steht als psychischer Act in der Mitte zwischen Meinen und Wissen [3]); er hat mit dem Wissen die zuversichtliche Gewißheit gemein, entbehrt aber gleich dem Meinen der intellectiven Anschauung, auf welche das Wissen sich stützt [4]). Steht er in dieser

---

humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in lib. I. de animal. dicit, quod quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit enim in II. Coel. et Mund., quod cum de corporibus coelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus. Ibidem.

[1]) Als solche Hindernisse werden contr. gent. I, c. 4 namhaft gemacht: Die complexionis indispositio, cura rei familiaris und pigritia von Seite so vieler Menschen; ferner der große Aufwand an Zeit und Mitteln, welcher auch emsig Forschende erst nach langen Mühen zum Ziele fördert, ohne daß dieselben auch dann ihrer Sache vollkommen sicher wären: quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtionem.

[2]) 2, 2 qu. 2, art. 4.

[3]) Nam de ratione opinionis est quod accipiatur aliquid cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam adhaesionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem. 1, 2 qu. 67, art. 3.

[4]) Scientia cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiae est, quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere, de ratione autem opinionis est, quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impos-

Hinsicht dem Wissen nach, so behauptet er in anderer Weise einen demselben übergeordneten Rang, indem er für die Wahrheit jeder aus seinen Erkenntnissen die Auctorität der veritas prima als unmittelbaren Erkenntnißgrund einsetzt und specifisch nur Gott selbst zum unmittelbaren Erkenntnißobjecte hat [1]), während alle menschlich erfundene Wissenschaft in beiderlei Hinsicht nur mittelbar sich auf Gott bezieht. Die Beziehung auf Gott als objectum materiale wird ausgedrückt durch die Formel: credere Deum; das credere Deo bezeichnet die Beziehung auf die göttliche veritas prima als absoluten Grund (ratio formalis) unseres Glaubens; credere in Deum weist auf Gott als absolutes Object des menschlichen Begehrens hin. Das menschliche Begehren geht zuhöchst dahin, Gott zu schauen und in diesem Schauen alle Seligkeit zu genießen; daher der Glaube mit der heiligen Schrift als sperandarum substantia rerum zu definiren ist. Gegenstand des Glaubens ist demzufolge, was im Leben der Zeit nicht geschaut werden kann; dieses in seiner Wesenheit nicht zu Schauende schließt aber eine Mehrheit von Objecten in sich, welche nach den besonderen Arten und Gründen ihrer Unerforschbarkeit zu unterscheiden sind [2]). Daraus ergibt sich eine

---

sibile aliter se habere. Sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum. 2, 2 qu. 1, art. 5.

[1]) Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scil. id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum ipse est Deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scil. per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. 2, 2 qu. 1, art. 1.

[2]) Credibilia fidei christianae dicuntur per articulos distingui. — — Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina. Et ideo, ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi; sicut aliam difficultatem

bestimmte Zahl besonderer Glaubensartikel, in welchen der lehrhafte Inhalt der heiligen Schrift summarisch zusammengefaßt ist [1]), um als formulirtes Bekenntniß der Kirche [2]) allen einzelnen Gläubigen zur Richtschnur (regula fidei) zu dienen. Der Inhalt sämmtlicher Artikel ist auf zwei Hauptmomente zurückzuführen; diese sind: das Mysterium der Gottheit, in deren Anschauung wir einst selig sein sollen, und das Mysterium der Menschheit Christi, durch welchen wir zur Anschauung Gottes gelangen sollen [3]). Das mysterium Divinitatis faßt in sich die Einheit der göttlichen Wesenheit, die Dreiheit der Personen in Gott und das dreifältige Wirken Gottes nach Außen; daraus ergeben sich im Besonderen sieben Artikel [4]).

---

habet ad videndum, quod Deus sit passus, et aliam, quod mortuus resurrexerit; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus et sepultus, unam et eandem difficultatem habet, ita quod uno suscepto, non est dificile alia suscipere; et propter hoc omnia haec pertinent ad unum articulum. 2, 2 qu. 1, art. 6.

[1]) Veritas fidei in sacra scriptura diffuse continetur, et variis modis et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendam fidei veritatem e sacra scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem, quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacrae scripturae, sed potius e sacra scriptura sumtum. 2, 2 qu. 1, art. 9.

[2]) Confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius ecclesiae quae per fidem unitur. Ibidem.

[3]) Prima distinctio credibilium est, quod quaedam pertinent ad majestatem Divinitatis, quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est pietatis sacramentum ut dicitur 1 Tim. 4. 2, 2 qu. 1, art. 8.

[4]) Circa majestatem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur: primo quidem unitas Divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus; secundo Trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas; tertio vero proponuntur nobis opera Divinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturae et sic proponitur nobis articulus creationis; secundum vero pertinet ad esse gratiae, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam; tertium vero pertinet ad esse gloriae, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes. Ibidem.

Und abermals läßt sich alles auf die Menschheit Christi Bezügliche unter sieben Artikel zusammenfassen [1]). Von Anderen werden die auf die beiden Hauptmysterien des christlichen Heiles bezüglichen Wahrheiten unter je sechs Artikel zusammengefaßt [2]). Alle diese besonderen Wahrheiten wurden implicite bereits von den Vorvätern geglaubt, welche die ersten Verheißungen des Heiles empfangen hatten [3]); unter dem fortgesetzten Einflusse göttlicher Erleuchtungen traten sie in der Abfolge der Zeiten stets klarer und bestimmter in's Bewußtsein der Gläubigen, in die volle Erkenntniß derselben sind zuerst die Apostel und Jünger Christi getreten. Das Mysterium der Menschwerdung Christi ist zu allen Zeiten geglaubt worden. Ohne Zweifel wußten die ersten Menschen um dasselbe bereits vor dem Sündenfalle, soweit es nämlich zur consummatio gloriae in Beziehung steht [4]). Nach dem Falle wurde aber auch seine Beziehung auf die Erlösung und Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes erkannt; es war in den alttestamentlichen Opfern typisch vorgebildet [5]), und wurde auch vielen Heiden geoffenbart [6]). Und

---

[1]) Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur sex articuli, quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de nativitate ejus ex Virgine; tertius de passione ejus et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad judicium. Et sic in universum sunt quatuordecim. Ibidem.

[2]) Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei, sex pertinentes ad Divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno; quia eadem est cognitio personarum. Articulum vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis et gloriam animae. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum. Ibidem. Vgl. des Näheren Opusc. 5. De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae.

[3]) 2, 2 qu. 1, art. 7.

[4]) Videtur autem (homo ante statum peccati) incarnationis praescius fuisse per hoc quod dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, ut habetur Genes. 2, 24. Et hoc Apostolus ad Ephes. 5, 32 dicit sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. 2, 2 qu. 2, art. 7.

[5]) Post peccatum autem fuit explicite creditum mysterium incarnationis

da mit dem Geheimniß der Menschwerdung Christi das Mysterium der Trinität auf's Engste zusammenhängt, so ist auch dieses gleich jenem, explicite von den gotterleuchteten Lehrern des Glaubens, implicite von den hörenden Gläubigen, seit Anbeginn geglaubt worden [1]). In den Glaubenssätzen des kirchlichen Symboles ist alle religiöse Wahrheit enthalten; den richtigen Sinn derselben erklärt die Kirche aus der heiligen Schrift, und bietet hiedurch die ersten unerläßlichen Vorbedingungen zum Aufbau der heiligen Wissenschaft [2]).

Christi, non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur. Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege: quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Ibidem.

[6]) Multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Job 19, 25 dicitur: Scio quod Redemtor meus vivit. Sibylla etiam praenunciavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit lib. XIII. contr. Faust. c. 15. Invenitur etiam in historiis Romanorum, quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris ejus inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: Christus nascetur ex Virgine, et ego credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis. (Vid. Baron. ad annum Christi 780.) Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundum illud Job 35, 11: Qui docet nos super jumenta terrae. Ibidem.

[1]) Mysterium incarnationis Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis; quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumserit, quod per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu sancto conceptus fuerit. Et ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicite creditum a majoribus, implicite autem et quasi obumbrate a minoribus, ita etiam et mysterium Trinitatis. 2, 2 qu. 2, art. 8.

[2]) Im Opusc. 5, de articulis fidei et ecclesiae Sacramentis geht Thomas alle einzelnen Glaubensartikel der Reihe nach durch, um bei

b. Von der Wissenschaft als rationaler Form der erkannten Wahrheit.

Die Wissenschaft ist rationale Vermittelung der Wahrheit. Nun aber gelangt der Mensch auf einem doppelten Wege zur Erkenntniß

---

jedem einzelnen zu zeigen, welche unchristliche und häretische Irrthümer durch denselben nach kirchlicher, d. i. schriftgemäßer Auffassung ausgeschlossen seien.

a) Der erste Artikel ist die unitas divinae essentiae nach 5 Mos. 6, 4. Damit ist abgewiesen: der heidnische Polytheismus 2 Mos. 20, 3 — der Manichäismus Jesai. 45, 7 — der Anthropomorphismus Joh. 4, 24; Jesai. 40, 18 — die Epikuräische Zufallslehre 1 Petr. 5, 7 — der heidnische Naturalismus Psalm 113, V. 3. **b)** Zweiter Artikel: Trinitas personarum in una essentia 1 Joh. 5, 7. Falsche Gegensätze: Sabellianismus und Arianismus Joh. 10, 30 (Ich und der Vater sind Eins: Quod dicit unum, liberat te ab Ario; quod dicit sumus, liberat te a Sabellio. Aug.); Eunomianismus Kol. 1, 15 — Macedonianismus 2 Kor. 3, 17 — die griechisch-schismatische Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes Joh. 14, 26; 16, 14. **c)** Dritter Artikel: Creatio creaturarum in esse naturae Psalm 148, 5. Falsche Gegensätze: Entstehung der Welt durch Zufall Psalm 32, 6 — die Lehre des Plato und Anaxagoras von Gott als bloßem Weltbildner Psalm 148, 5 — die Aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt 1 Mos. 1, 1 — die Manichäische Meinung, Gott habe bloß das Lichtreich der Geister erschaffen Hebr. 11, 3 — die Lehre des Simon Magus, Menander u. A. von den Engeln als Weltschöpfern Apostgsch. 17, 24 — die Meinung, daß Gott das Amt der Weltregierung nicht selbst ausübe, sondern untergeordneten Kräften überlasse Job 34, 13. **d)** Vierter Artikel: Effectus divini in esse gratiae Röm. 3, 24. Ausgeschiedene Irrthümer: die Meinung des Cerinthus, Ebion und der Nazaräer, daß die Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes noch fortbestehe Röm. 3, 28 — der Donatistische Kirchenbegriff Kol. 3, 11 — der Pelagianismus Röm. 5, 12; Psalm 50, 7; Phil. 2, 13; Röm. 11, 6 — die Ansicht des Origenes, welche die zeitliche Verderbtheit der menschlichen Seele aus einer vorzeitlichen Schuld derselben ableitet Röm. 9, 11 — die Montanistische Ansicht, daß die Propheten nicht im heiligen Geiste geredet hätten 2 Petr. 1, 21 — der Gnostiker Cerdo, welcher den alttestamentlichen Gott als einen harten und bösen Gott von dem neutestamentlichen Gotte und Vater Jesu Christi unterschied Röm. 7, 12; 1, 2 — die Rigoristen, welche die evangelischen Räthe als allgemein verbindliche Pflichten hinstellen und sich allein für die wahre Kirche halten, wie Tatian, die Euthicianer, Passaloniten, apostolische Brüder u. A.

der Wahrheit, durch die eigene Vernunft und durch die Offenbarungen Gottes; demgemäß scheidet sich auch die Wissenschaft in zwei

---

1 Tim. 4, 1—3; Apostgsch. 2, 4; 1 Kor. 10, 23. Falsche Deutung von Luc. 18, 1 (richtige Erklärung: Ut nullum diem praetermittant circa orandi opera. Aug.) — Verwerfung der evangelischen Räthe durch Jovinianus und Vigilantius 1 Kor. 7, 25—38; Matth. 19, 16—21 — Läugnung der Wahlfreiheit 1 Joh. 2, 1 — Astrologischer Fatalismus der Priscillianisten Jerem. 10, 2 — Sündelosigkeit aller Christen im Gnadenstande Offenb. 2, 4 — Verwerfung der legalen Verbindlichkeit der kirchlichen Satzungen: Arianer, Quartodecumaner. Mit der Lehre von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes hängt die Lehre von den Sacramenten zusammen. Deren wesentlicher Zusammenhang mit der christlichen Heilsordnung aus der heiligen Schrift nachgewiesen: Joh. 3, 5; Luc. 24, 49; Joh. 6, 54; Psalm 40, 5 und Joh. 20, 23; Jac. 5, 14; Hebr. 7, 27; 1 Mos. 2, 24 und Ephes. 5, 32. Irrthümer über die Taufe: bloße Geistestaufe der Solentianer Joh. 3, 5 — Donatisten als Wiedertäufer Ephes. 4, 5 — ihre Meinung, daß die Giltigkeit des Sacramentes von der Würdigkeit des Ausspenders abhänge Joh. 1, 33. Irrthum der Griechen, welche die Priester als befugte Spender des Firmungssacramentes halten Apostgsch. 8, 14—17. Irrthümer über die Eucharistie: Berengar's Ansicht Joh. 6, 56 — Arrodiniten, welche Brot und Milch opfern Matth. 26, 29 — die Gräuel der Kataphrygier und Pepuzianer, welche die Eucharistie aus Mehl und Kinderblut bereiten, Psalm 105, 38 — die Aquarier Sprüchwörter 9, 2 — die Ophiten — die Pepuzianer mit ihrem weiblichen Priesterstande — die Armen von Lyon, nach deren Meinung jeder Gerechte die Macht der Weihe hat — die Adamiten 1 Kor. 14, 40. Novatianistischer Irrthum über die Buße Offenb. 2, 5. Irrthum der Eraconiten über die Art der Ausspendung der letzten Ölung Jac. 5, 14. Irrige Identificirung von Bischof und Presbyter durch Arius. Irrthümer über die Ehe: Tatian 1 Kor. 7, 36 — Jovinian 1 Kor. 7, 34 — Nicolaiten und Andere, deren Treiben Hebr. 13, 4 verwiesen wird. **e)** Fünfter Artikel: Resurrectio mortuorum 1 Kor. 15. Bibelwidrige Irrthümer: Valentinus läugnet die Auferstehung 1 Kor. 15, 12 — Ausdeutung derselben im moralischen Sinne durch Hymenäus und Philetus 2 Tim. 2, 17. 18 — Auferstehung mit Leibern aus der Materie des Himmels 1 Kor. 15, 53 — die luftförmigen Leiber des Eutychius Luc. 24, 39 — Geistwerdung des Leibes Luc. 24, 39 — sinnlicher Chiliasmus des Cerinth Matth. 22, 30 — keine Welterneuerung Offenb. 21, 1; Röm. 8, 21. **f)** Sechster Artikel: Jenseitige Vergeltung nach Psalm 61, 13. Bibelwidrige Gegensätze: Läugnung der Unsterblichkeit Phil. 6, 23; Offenb. 6, 9 — die Apokatastasis des Origenes Matth. 25, 46 — Gleichheit aller Belohnungen und Strafen 1 Kor. 15, 41; Matth. 11, 21 — Verschiebung des Gerichtes über die Einzelnen bis zum Weltende Luc. 16, 22; 2 Kor. 5, 1 — Verwerfung des Fegfeuers 1 Kor. 3,

Gebiete, in das der philosophischen Wissenschaften und der christlichen Offenbarungswissenschaft. Inhalt derselben sind die in der heiligen Schrift niedergelegten Wahrheiten des Glaubens, durch welche der Mensch in die Erkenntniß seines höchsten, die Fassungskraft der Vernunft übersteigenden Zweckes eingeführt werden soll [1]). Der Inhalt

---

13—15. **g)** Siebenter Artikel: Empfängniß und Geburt Christi Jesai. 7, 14; Matth. 1, 23. Irrthümer: Christus bloßer Mensch nach Carpocrates, Cerinth, Ebion, Paul von Samosata, Photinus Röm. 9, 5 — Scheinleib Christi nach Manichäischer Ansicht Luc. 24, 39; Matth. 14, 26 — der Leib Christi nicht aus der Jungfrau sondern aus himmlischer Materie genommen Gal. 4, 4 — Apollinaris, nach dessen Ansicht etwas vom Logos sich in Fleisch verwandelt habe, Joh. 1, 14; Jesai. 40, 5 — Läugnung der menschlichen Seele Christi durch Arius Joh. 10, 18 — Läugnung des menschlichen Intellectes Christi Joh. 8, 37. 54 — Eutychianismus Phil. 2, 6—8 — Monotheletismus Luc. 22, 42 — Nestorianismus Luc. 1, 35 — Abstammung von menschlichen Eltern nach Carpocrates Matth. 1, 18 — Meinung des Helvidius über die Brüder Jesu Ezech. 44, 2. **h)** Achter Artikel: Leiden und Tod Christi Matth. 20, 18. 19. Schriftwidrige Irrthümer: Scheinleiden Christi nach Manichäischer Ansicht Jesai. 53, 4; Apostgsch. 8, 7 — Impassibilität Christi nach Galanus 1 Petr. 3, 18. **i)** Neunter Artikel: Descensus ad inferos Ephes. 4, 9. Schriftwidrige Läugnung dessen gegen Apostgsch. 2, 27. **k)** Zehnter Artikel: Auferstehung Christi Matth. 20, 19. Schriftwidrige Irrthümer: Nach Cerinth wird Christus erst einstens auferstehen 1 Kor. 15, 20 — nach Origenes noch einmal leiden Röm. 6, 9. 10. **l)** Eilfter Artikel: Himmelfahrt Christi Joh. 20, 17. Die Seleucianer läugnen schriftwidrig die Erhöhung der menschlichen Natur Christi; Christus habe sie auf der Sonne abgelegt Marc. 16, 19. **m)** Zwölfter Artikel: Wiederkunft Christi Matth. 25, 31; Apostgsch. 10, 42. Gegen die Läugnung derselben 2 Petr. 3, 3; Job 19, 29. — In den letzteren Artikeln befolgt Thomas eine andere Ordnung, als die hier verzeichnete, indem er sinnvoll Tod und Auferstehung, descensus und ascensio Christi zusammenstellt, mithin den hier angegebenen Artikel 9 als zehnten setzt, und umgekehrt den hier als zehnten angegebenen als neunten nimmt.

[1]) Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64, 4: Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. 1 qu. 1, art. 1.

der Glaubenslehre kann Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniß sein, weil es auch im Glauben ein Erkennen aus Gründen gibt, wenn schon die specifischen Erkenntnißgründe des Glaubens anderer Art sind als die der philosophischen Einsicht [1]).

Die Wissenschaft ist Erkenntniß der Wahrheit aus ersten und höchsten Gründen. Sie ist demnach jederzeit eine abgeleitete Erkenntniß, deren Wahrheit und Gewißheit auf der Wahrheit und Gewißheit ihrer Principien ruht. Nun gibt es solche Wissenschaften, welche sich durch sich selbst begründen, indem sie ihre Erkenntnisse aus unmittelbar gewissen Gründen ableiten, wie z. B. die Arithmetik und Geometrie; andere Wissenschaften aber entlehnen ihre ersten Sätze einer höheren Wissenschaft. Die Metaphysik ist die Wissenschaft der höchsten, dem menschlichen Intellecte aus sich zugänglichen Principien. Diese reichen indeß nur zur Erklärung der sichtbaren Wirklichkeit aus. Nun führt aber die natürliche Einsicht den menschlichen Verstand zur nothwendigen Annahme einer höheren übersinnlichen und überweltlichen Wirklichkeit hin, deren Zusammenhang gleichfalls aus ersten und höchsten Sätzen erklärt werden soll. Diese Sätze und Principien können nun nicht wieder einer von Menschen erfundenen Wissenschaft entnommen werden; denn sie sind ja selber schon über der natürlichen Fassungskraft des menschlichen Verstandes erhaben, um so weniger kann jene Wissenschaft, aus welcher sie entlehnt werden, dem Denken des Zeitmenschen durch sich erreichbar

---

[1]) Rationes, quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei, non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae scripturae, sicut dicit Dionysius II. cap. de divin. Nom. Ex his autem principiis probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est. 2, 2 qu. 1, art. 5. Auf den Einwurf, daß in der heiligen Schrift nicht bloß allgemeine Wahrheiten, sondern auch Berichte über zufällige Einzelheiten vorkommen, die nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniß sein können, antwortet Thomas: Singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum, per quos ad nos revelatio processit, super quam fundatur sacra scriptura seu doctrina. 1 qu. 1, art. 2.

sein. Sie muß also höheren Wesen angehören; sie ist die Wissenschaft Gottes und der Seligen, und aus dieser Wissenschaft sind die Fundamentalsätze der Glaubenslehre genommen [1]), welche sich eben so zu einem systematischen Ganzen abschließt, wie jede andere menschliche Wissenschaft [2]), nur daß sie als Wissenschaft des Glaubens auch ein von jeder anderen durch Menschen erdachten Wissenschaft unterscheidendes Gepräge hat, selbst in jenen Lehren, welche ihr mit der Philosophie gemein sind [3]). Sie unterscheidet sich von der Philosophie und von allen besonderen Zweigen derselben hinsichtlich des Ausgangspunctes, des specifischen Objectes, der formalen und materialen Erkenntnißgründe. Die Philosophie geht von der Welt als Erstem aus und langt bei Gott als Höchstem und Letztem an; die Glaubenswissenschaft fängt mit Gott als Erstem an, und begreift alles Andere aus Gott [4]). Die Philosophie ist wesentlich

[1]) Sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturalis intellectus, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi; quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et Beatorum. Unde, sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo. 1 qu. 1, art. 2.

[2]) Quia sacra scriptura seu doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quaecunque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una. 1 qu. 1, art. 3.

[3]) Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum i. e. a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae dicitur. 1 qu. 1, art. 1.

[4]) Non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo,

Weltlehre, die Glaubenslehre ist im specifischen Sinne Wissenschaft von Gott, und handelt von den Weltwesen nur in Hinsicht auf deren Verhältniß zu Gott [1]). An die Stelle der formalen Denkprincipien der philosophischen Wissenschaft treten in der Glaubenswissenschaft die Sätze des Glaubenssymboles; dem höchsten und ersten Denkgesetze, auf welches sich letztlich alle Philosophie zurückbezieht, entspricht in der Glaubenswissenschaft jener Ausspruch der heiligen Schrift, Hebr. 11, 6, welcher die Fundamentalwahrheit aller religiös-sittlichen Lebensanschauung feststellt: Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. In diesem Ausspruche ist bereits auf die beiden Hauptmysterien des Glaubens hingewiesen, um welche sich alle anderen reihen und gliedern: das Occultum Divinitatis und das mysterium humanitatis Christi, indem wir durch Vermittelung des menschgewordenen Sohnes Gottes zur Anschauung der in aller Zeit uns verborgenen Gottheit gelangen sollen [2]). Endlich begreifen die philo-

---

In doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Contr. gent. II, c. 4.

[1]) 2, 2 qu. 1, art. 1. — Über die Auffassung der geschaffenen Dinge vom Standpuncte des Glaubens heißt es contr. gent. II, c. 4: Philosophia humana creaturas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat non in quantum hujusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quodammodo ordinatur; ut etiam dicitur: Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua? Eccli. 42. Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant. Philosophus namque considerat illa, quae eis, secundum propriam naturam conveniunt, sicut ignem ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quae eis conveniunt, secundum quod ad Deum relata, utpote quod a Deo sunt creata, quod sunt Deo subjecta et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut coeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat, quas geometra, sed solum ea, quae accidunt lineae, inquantum est terminus corporis naturalis.

[2]) 2, 2 qu. 1, art. 7.

sophischen Wissenschaften alles Wirkliche zunächst aus seinen besonderen und eigenen Ursachen und Gründen; die Erkenntniß im Glauben aber rechtfertigt die ihr eigenthümliche Auffassung derselben Objecte durch einen unmittelbar von der causa prima, von Gottes Wort, Macht, Ehre hergenommenen Grund [1]). Und wie der Mensch im Glaubensleben durch die Gnade über sein natürliches Dasein erhoben wird, so wird durch die Offenbarungen des Glaubens auch seine Erkenntniß der Dinge durchgängig um eine Stufe höher hinaufgerückt und hiedurch zugleich erweitert und vervollkommnet. In seinem natürlichen Denken erkennt der Mensch die Erscheinungen, Gesetze und Kräfte des Universums; im Lichte des Glaubens erschwingt er sich zum Gedanken eines zeitlichen Anfanges des Weltganzen. Die Philosophie macht den Menschen und seine Welt zum Gegenstande ihrer Forschung; die gläubige Erkenntniß hat den Gottmenschen zu ihrem Objecte. Die Vernunft erkennt das Sein Gottes, dem Glaubenden wird das Wesen Gottes geoffenbart. Die natürliche Erkenntniß erstreckt sich über die Gestirne des sichtbaren Himmels; die Gedanken und Ahnungen des Glaubens dringen in den Geisterhimmel der Seligen ein. Übrigens wiederholt sich rücksichtlich des beiderseitigen Lehrinhaltes zwischen der christlichen Gotteswissenschaft und der Weltweisheit dasselbe Verhältniß, welches in letzterer zwischen der Metaphysik und den unter derselben stehenden Wissenschaften statt hat. Die Metaphysik verbreitet sich über dieselben Objecte wie die ihr untergeordneten Wissenschaften, aber aus einem anderen Gesichtspuncte, und zudem befaßt sie sich mit bestimmten Gegenständen, welche den ihr untergeordneten Wissenschaften gar nicht angehören. Das Gleiche gilt von der gläubigen Gotteswissenschaft in ihrem Verhältnisse zur Weltweisheit: auch sie befaßt sich mit Gegenständen, welche der natürlichen Einsicht gar nicht erreichbar sind; und diejenigen, welche ihr mit dieser gemeinsam sind, faßt sie aus einem ihr eigenthümlichen Standpuncte auf.

In dem Bisherigen wurde die Haupteintheilung der menschlichen Wissenschaften mit Rücksicht auf ihre Erkenntnißquellen und

---

[1]) Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem e causa prima, utpote quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Contr. gent. II, c. 4.

specifischen Objecte besprochen. Eine weitere Eintheilung ergibt sich, wenn man den Zweck der Erkenntniß zum Eintheilungsgrunde macht. Der Verstand sucht die Erkenntniß entweder um ihrer selbst willen, oder gibt ihr eine weitere Bestimmung für bestimmte Zwecke des Handelns. Daher die Eintheilung der Wissenschaften in speculative und practische Wissenschaften. Die speculativen Wissenschaften scheiden sich wieder in drei Gebiete, entsprechend den drei schon berührten [1]) Stufen der abstractiven Verstandeserkenntniß [2]). Der ersten

---

[1]) Siehe S. 123.

[2]) Auch zu den drei specifischen Erkenntnißweisen der menschlichen Seele können die drei Arten der speculativen Wissenschaft in's Verhältniß gesetzt werden: Sicut modus physicae denominatur a ratione, secundum quod a sensu accipit, modus autem scientiae divinae ab intellectu, secundum quod in Deo aliquid considerat: ita etiam modus mathematicae attenditur secundum quod accipit ab imaginatione. Opusc. 70, super Boëthium de Trinitate, qu. 6, art. 1. Diese Rücksicht aber auf die Art, wie das erkennende Subject die Objecte der speculativen Erkenntniß auffaßt, reicht durch sich nicht aus, einen festen Unterschied der genannten drei Wissenschaftssphären zu begründen. Zu diesem Ende muß vielmehr von dem Begriffe des speculativen Objectes ausgegangen werden: Oportet speculativas scientias dividi per differentias speculabilium, in quantum sunt speculabilia. Speculabili autem secundum quod est objectum speculativae potentiae, aliquid competit ex parte potentiae intellectivae, et aliquid ex parte habitus scientiae quo intellectus perficitur. Ex parte quippe intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus est immaterialis; ex parte vero scientiae competit ei, quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur I. Posterior. Omne autem necessarium inquantum hujusmodi est immobile, quia omne quod movetur, inquantum hujusmodi, possibile est esse et non esse, vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur X. Meta. Sic igitur speculabili, quod est objectum speculativae scientiae, per se competit separatio et a materia et a motu, vel applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotionis et a materia et a motu scientiae speculativae distinguuntur. Daraus nun die Eintheilung: quaedam specabilia dependent a materia secundum esse — quaedam non dependent secundum esse a materia. Erstere Objecte zerfallen wieder in solche: quae dependent a materia secundum esse et secundum intellectum (Physik) — quaedam dependent a materia secundum esse et non secundum intellectum (Zahl- und Größenverhältnisse der Mathematik). Die speculabilia non dependentia a materia secundum esse sind Object der Theologie. Non autem est possibile, quod sint aliquae res, quae secundum intellectum dependeant a ma-

Stufe entspricht die Naturwissenschaft, welche es mit den qualitativen Bestimmtheiten der materia sensibilis communis zu thun hat. Die speculativen Erkenntnisse der zweiten Stufe gehören der Mathematik an, welche die quantitativen Verhältnisse der materia intelligibilis erörtert. Die specifischen Objecte der letzten Stufe haben gar keine specifische Beziehung mehr auf die Materie, wie die Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit, Einem und Vielem, oder schließen eine solche geradezu aus, wie die Begriffe von Gott und den Engeln. Die mit diesen Objecten sich befassende Wissenschaft wird nach verschiedenen Beziehungen Metaphysik, oder philosophia prima oder auch Wissenschaft des Göttlichen (Theologie) genannt [1]. Die Theologie spaltet sich abermals in die philosophische und in die auf den Offenbarungsglauben gebaute Wissenschaft der göttlichen Dinge [2]. Die scientia naturalis und die Mathematik zerfallen

---

teria et non secundum esse, quia intellectus, quantum et de se, immaterialis est; et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta. Opusc. 70, qu. 5, art. 1.

[1]) Quaedam sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa et hujusmodi, de quibus omnibus est theologia i. e. divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur metaphysica i. e. transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, inquantum scientiae aliae ab ea principia sua accipientes eam sequentur. Opusc. 70, qu. 5, art. 1.

[2]) Divinorum notitia dupliciter potest existimari. Uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur, et a beatis secundum modum suum. Et sic de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qua sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis Philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes. Alii secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio, et assimilatio ad cognitionem divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhaeremus

jede wieder in besondere Theile [1]); auch sind beiden bestimmte Subalternwissenschaften untergeordnet [2]). Die scientia naturalis hat zu ihrem specifischen Objecte die intelligiblen Quidditäten und rationellen Ursachen der beweglichen und materiellen Dinge als solcher [3]).

---

ipsi primae veritati propter se ipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo i. e. simplici intuitu, non discurrendo: ita nos ex his, quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scil. discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa, quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones. Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat. Opusc. 70, qu. 2, art. 2.

[1]) Zur scientia naturalis gehört auch die Psychologie; denn die Naturkunde handelt de mobilibus, und die Seele ist wenigstens per accidens ein mobile. Opusc. 70, qu. 5, art. 2.

[2]) Als Subalternwissenschaften der Naturkunde werden beispielweise aufgezählt: Die Medicin, die Alchymie, die Agricultur; Opusc. 70, qu. 5, art. 1 — als Subalternwissenschaften der Mathematik die Astrologie, Astronomie, Musik, die Lehre de pondere et mensura (qu. 5, art. 3). Diese Wissenschaften nehmen eine mittlere Stellung zwischen der Mathematik und Naturkunde ein, und heißen mediae, quae communicant cum naturali secundum id quod est materiale in earum consideratione, differunt autem secundum id quod in earum consideratione est formale — sicut musica considerat sonos, non in quantum sunt soni sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles; et sic est in aliis. Qu. 5, art. 3.

[3]) Auch die Erde, obgleich feststehend, und Gott selbst fallen der naturwissenschaftlichen Betrachtung anheim: Terra, quamvis secundum se totam non moveatur, quod accidit ei, inquantum est in loco naturali, in quo quiescit per eandem naturam, per quam movetur ad locum, tamen partes ejus moventur ad locum, quando sunt extra locum proprium, et sic terra ratione quietis totius, et motus partium, cadit in consideratione naturalis. Opusc. 70, qu. 5, art. 2. — Gott aber muß als Ursache der Bewegung zur Sprache kommen: De primo motore non agitur in scientia naturali tanquam de subjecto, vel parte subjecti, sed tanquam de termino ad quem naturalis scientia perducit. Terminus autem non est de natura rei cujus est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet aliquam habitudinem ad eam; ita et motor primus habet aliquam habitudinem ad res naturales, est tamen alterius naturae ab eis. Habet enim habitudinem ad eas inquantum influit eis motum, et sic cadit

Die Mathematik betrachtet dasjenige an den beweglichen und materiellen Dingen, was denselben unabhängig von ihrer Materialität und Beweglichkeit eigen ist [1]). Die Theologie handelt von denjenigen Objecten, deren Begriffe sich von dem des Beweglichen und Materiellen vollkommen ablösen lassen. Diese Objecte müssen aber zugleich als höchste Wirklichkeiten und als höchste Principien alles dessen, was den beiden vorausgehenden Wissenschaften angehört, betrachtet werden. Nach ihrer Bedeutung als letzte und höchste Gründe alles Wirklichen gehören sie der philosophischen Theologie, nach ihrer anderen Bedeutung als höchste Wirklichkeiten der po-

---

in consideratione naturalis, non secundum se ipsum, sed inquantum motor. Ibidem.

[1]) Demzufolge sind die Objecte der Mathematik in gewisser Hinsicht die abgezogensten Objecte. Denn die Begriffe rein geistiger Wesen kann man nicht mehr Abstractionen nennen; der Begriff sinnlicher Substanzen läßt keine Abstraction von der Materie zu: In his, quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio. Similiter autem cum dicimus, formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondent, dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit; sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subjectum motus, quod non intelligitur quantum. Opusc. 70, qu. 5, art. 3. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß das mathematische Denken als solches das abstracteste sei. Die höchste Stufe der Abstraction wird vielmehr in der Metaphysik erreicht, obwol diese mit bloßen Abstractionen nicht ausreicht, da sie es nicht bloß mit den höchsten Allgemeinheiten, sondern auch mit den höchsten Wirklichkeiten zu thun hat, welche nicht mehr auf dem analytischen Wege logischer Verallgemeinerung, sondern auf einem anderen Wege gefunden, und in ihrem Wesen durch einen Act des urtheilenden Verstandes, wenigstens negativ, bestimmt werden. Diese negative Wesensbestimmung geschieht durch die separatio, durch welche jenen höchsten Realitäten alle sinnliche Qualität abgesprochen wird, während umgekehrt die dem apprehensiven Verstande angehörende Abstraction eine sachliche Einheit der abstrahirten Form oder Eigenschaft mit dem sinnlichen Gegenstande, von welchem abstrahirt worden, voraussetzt. Die Nichteinsicht in diesen Unterschied der separatio von der abstractio war Ursache des falschen Realismus der Pythagoräer und Plato-

sitiven Theologie an [1]. Gemäß der Verschiedenheit des specifischen Inhaltes der genannten drei Wissenschaftssphären findet in ihnen auch ein specifischer Unterschied im wissenschaftlichen Verfahren Statt. Der Naturkunde fällt specifisch die rationelle, der Mathematik die lehrhafte Methode zu, die Theologie aber verständigt über ihren Inhalt auf specifisch intellective Weise. Der Naturkunde wird die rationelle Methode als specifisch eigen zuerkannt, insofern das

---

niker. Thomas erklärt sich hierüber, wie folgt: In operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem quae format quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili, et haec competit metaphysicae. Tertia secundum oppositionem universalis a particulari, et haec competit etiam physicae, et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod est accidens, et accipitur quod est per se. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimorum a primo, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici. Ibidem.

[1]) Theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tanquam subjectum scientiae, sed tanquam principium subjecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas, ut subjectum scientiae, et haec est theologia, quae sacra scriptura dicitur. Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest aliquid a materia esse separatum et motum secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo a materia et motu esse possit; et hoc modo Deus et angeli dicuntur a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione ejus quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia; et sic ens et substantia, et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependent, quae nunquam sine materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut scil. de principiis subjecti. Theologia vero sacrae scripturae tractat de separatis primo modo, sicut de subjectis, quamvis in ea tractentur aliqua, quae sunt in materia et motu secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio. Opusc. 70, qu. 5, art. 4.

Object derselben der menschlichen Seele als einer potentia rationalis specifisch proportionirt ist. Als potentia rationalis (im Gegensatze zur reinen Intelligenz) muß der menschliche Intellect von der Betrachtung des Sinnlichen ausgehen und von der Betrachtung eines Dinges auf das andere übergehen. Durch ersteres unterscheidet sich die Naturkunde specifisch von der Metaphysik, welche ihre Objecte aus den sogenannten intentionibus secundis begreift, also von diesen ausgeht — durch letzteres specifisch von der Mathematik, welche wohl auch, wie jede menschliche Wissenschaft, discursiv verfährt, aber nicht durch Übergehen von einem Gegenstande auf den anderen, sondern bloß durch Übergehen von einer Gedankenbestimmung zur anderen an demselben Objecte, unter Zugrundelegung der alle einzelnen Bestimmungen bereits in sich schließenden Definition des Objectes [1]). Alle Wissenschaften müssen nach rationeller Methode verfahren; aber dieß geschieht in der Naturkunde in einem anderen

---

[1]) Scientia naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animae quantum ad duo. Primo quantum ad hoc, quod sicut anima rationalis a sensibilibus quae sunt magis nota quoad nos, accipit cognitionem intelligibilium, quae sunt magis secundum naturam, ut patet I. Physic., ita scientia naturalis procedit ex his quae sunt nota magis quoad nos, et minus nota secundum naturam; et demonstratio, quae est per signum vel per effectum, magis usitatur in scientia naturali. Secundo, quia habet id quod proprium est rationis, sicut est de uno in aliud discurrere, et hoc magis in scientia naturali servatur, ubi ex cognitione unius in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitionem causae. Et non procedit solum ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem, sicut si ab animali proceditur ad hominem. In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum quae sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam definitionem illius rei. Etsi enim demonstrentur aliquae demonstrationes de circulo ex triangulo, vel e converso, hoc non est, nisi in quantum in circulo est potentia triangulus, et e converso. Sed in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam omnino extrinsecam; et ita modus rationalis in scientia naturali maxime observatur, et ideo scientia naturalis inter alias est intellectui hominis magis conformis. Attribuitur igitur rationabiliter procedere scientiae naturali, non quia ei soli conveniat, sed quia ei praecipue convenit. Opusc. 70, qu. 6, art. 1.

Sinne als in den übrigen Wissenschaften. Bedeutet rationelle Methode so viel als ein Verfahren ausschließlich nach allgemeinen Gesichtspuncten und Bestimmungen des rein logischen Denkens, so ist sie für die Naturkunde nicht zureichend, weil diese ihre Erkenntniß aus den propriis rerum causis ableiten muß [1]). Nur in der philosophia prima kann durch ausschließlichen Gebrauch der Logik ein bestimmtes und sicheres Resultat, in allen besonderen Wissenschaften aber bloß ein wahrscheinliches ermittelt werden [2]). In der Wissenschaft des Allgemeinen ist die Logik als reine Denknothwendigkeit einzig bestimmend; in allen besonderen Wissenschaften aber verhält sie sich bloß regulativ. Sie erscheint da als logica docens, insoweit sie aus gegebenen Prämissen denknothwendige Schlüsse ziehen lehrt; als utens, soweit sie dazu dient, in Ermangelung der Gewißheit das als möglich und zuläßig Denkbare zu ermitteln. Die Moral ist, soweit sie auf das Zufällige der praktischen Lebensverhältnisse

---

[1]) Dicitur aliquis processus rationalis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus quae traduntur in logica, prout scil. utimur in logica, prout est docens in aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest competere proprie alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur. Convenit autem haec proprie fieri in metaphysica et logica, eo quod utraque scientia communis est et idem subjectum quodammodo habent. Ibidem.

[2]) Daran schließt sich weiters noch ein anderer Begriff der sogenannten rationellen Methode als eines rein dialektischen Verfahrens: Alio modo dicitur processus rationalis ex termino, in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus, ad quem rationalis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo judicamus; quod quidem, quando fit non dicitur processus vel probatio naturalis, sed demonstratio. Quandoque autem inquisitio rationis usque in ultimum terminum non perducit, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet quaerenti adhuc manet via ad utrumlibet; et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem ut fidem, non autem scientiam; et sic rationalis processus distinguitur contra demonstratum. Et hoc modo procedi potest rationabiliter in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias conclusiones. Et hic est alius modus logicae, quo logica utitur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens sed ut utens; et his duobus modis denominatur processus rationalis a scientia nostra. His enim duobus modis utitur logica, quae rationalis dicitur scientia, in scientiis demonstrativis, ut dicit Commentator I. Physic. Ibidem.

Bezug zu nehmen hat, ausschließlich an die logica utens angewiesen. Somit hat die rationelle Methode in der Moral den Sinn des Vorgehens nach Probabilitätsgründen [1]), in der reinen Denkwissenschaft die Bedeutung eines Verfahrens nach reiner Denknothwendigkeit, in der Naturkunde aber bedeutet sie das Verfahren, welches dem Wesen des menschlichen Intellectes im Verhältnisse zu den objectis propriis seiner Erkenntniß entspricht. Die Methode in Behandlung der mathematischen Wahrheiten ist wesentlich die lehrhafte, und zwar deßhalb, weil die Mathematik absolut sichere und gewisse Ergebnisse darbietet, und darum unbedingte Zustimmung für sich in Anspruch nehmen kann, was weder der Naturkunde, noch der Theologie, soweit sie menschliche Wissenschaft ist, möglich ist [2]). Die Lehren der Mathematik sind über alles Zufällige und Veränderliche, worauf die naturwissenschaftliche Forschung Bedacht nehmen muß, schlechthin hinausgestellt [3]); vor der Wissenschaft des Gött-

---

[1]) Rationativo vel opinativo attribuit philosophus VI. Ethic. agibilia humana, de quibus est scientia moralis ratione suae contingentiae. Ibidem.

[2]) Procedere disciplinabiliter attribuitur mathematicae, non quia ipsa sola disciplinabiliter procedat, sed quia ei praecipue competit. — — Mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam aliae scientiae operativae; et ideo ipsa maxime dicitur disciplinabiliter procedere. Ibidem.

[3]) Cum mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior. Naturali quidem, quia ejus consideratio est a motu et a materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex hoc autem, quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus dependet, scil. a consideratione materiae et formae et dispositionum materialium et proprietatum quae consequuntur formam in materia. Ubicunque autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare plura, est difficilior cognitio; unde I. Posterior. dicitur, quod minus certa scientia est, quae est ex additione, ut geometria ad arithmeticam. Ex hoc vero quod ejus consideratio est circa res mobiles, et quae non uniformiter se habent, ejus cognitio est minus firma, quia ejus demonstrationes ut in majori parte sunt ex hoc, quod contingit aliquando aliter se habere; et ideo, quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae ut medicina, alchimia, et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quo quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variebilitatem. Ibidem.

lichen aber haben sie den Vortheil voraus, daß ihre Objecte sinnlich vorstellbar sind, und ihre Wahrheiten unmittelbar durch sinnliche Anschauung als richtig und nothwendig nachgewiesen werden können [1]). Das theologische Verständniß der Dinge ist im Gegensatze zur rationellen Auffassung vorherrschend intellectiver Art. Die intellective Auffassung stellt sich der rationellen gegenüber, indem sie das Viele, Peripherische, Zeitliche, worüber sich die letztere verbreitet, aus dem Einen, Centralen, Ewigen erklärt [2]). Der Standpunct der intellectiven Anschauung ist das Ziel der analytischen und der Ausgangspunct der synthetischen Betrachtungsweise. Da nun die Theologie die höchsten Wirklichkeiten und Principien alles Seienden zum specifischen Objecte hat, so ist ihr der Standpunct der intel-

---

[1]) Processus mathematicus est certior quam processus divinae scientiae, quia ea de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibus remota, a quibus nostra cognitio ortum sumit et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea quae a sensibus accipiuntur, et quantum ad ea quae sunt communia omnibus entibus quae sunt maxime universalia, et sic maxime particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa sub sensu cadunt, et imaginationi subjacent, ut linea, figura, numerus et hujusmodi; et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem accipit et certius quam intelligentiae alicujus, vel etiam quidditatem substantiae, potentiam et actum et hujusmodi. Ibidem.

[2]) Sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus; differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boethius IV. de consol. quod similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem colligere. Unde dicit Dionysius VII. de div. nom. quod animae secundum quod habent rationabilitatem, diffusive circuierunt veritatem, et in hoc deficiunt ab angelis; sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodammodo angelis aequantur. Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. Unde Dionysius dicit ibidem, quod angelorum mentes habent intellectualitatem, inquantum uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt. Ibidem.

lectiven Anschauung vorzugsweise angemessen [1]); und die ihr beigelegten Namen: Metaphysik und philosophia prima, stehen zu der ihr eignenden intellectiven Betrachtungsweise in engster Beziehung. Die Theologie heißt nämlich Metaphysik, insofern ihr Inhalt das letzte und höchste analytische Ergebniß der ihr vorausgehenden Natur- und Weltbetrachtung ist [2]); sie heißt philosophia prima, soweit sie in dem ihr eigenthümlichen Inhalte die Principien einer synthetischen Erklärung alles dessen, was in den besonderen Wissenschaften enthalten ist, besitzt [3]).

Wenn die speculativen Wissenschaften darlegen, was ist, so lehren die praktischen Wissenschaften, was geschehen soll, und beziehen sich auf das den Principien des praktischen Intellectes entsprechende Handeln des menschlichen Willens [4]). Nun aber sind die Objecte

---

[1]) Dieß gilt von der Offenbarungstheologie eben so gut, wie von der rationalen Theologie; denn: cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus. Dicimur autem ea non intelligere, inquantum intellectus plenam eorum cognitionem non habet; quod quidem nobis in praemium repromittitur. Ibidem.

[2]) Intellectualis consideratio est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi transphysica, quia post physicam resolvendo occurrit. — — Tota autem rationis consideratio in omnibus scientiis ad cognitionem divinae scientiae terminatur — und zwar in zweifacher Art: durch Aufsteigen von der Wirkung zur Ursache, woraus sich die substantiae separatae als Höchstes und Letztes der Metaphysik Angehöriges ergeben — und durch Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen, bis der allgemeinste Begriff, der des Seins erreicht ist. Ibidem.

[3]) Largitur principia omnibus aliis scientiis, inquantum intellectualis consideratio est principium rationaliter, propter quod dicitur philosophia prima. Ibidem.

[4]) Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus; unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. — — Nec qualibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi, sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideratur ipsum operabile, et rationes operandi, et causae operis. De veritate, qu. 14, art. 4.

des Willens der Zweck und das Gute [1]); demnach können die praktischen Wissenschaften aufgefaßt werden von der Seite, als sie das menschliche Handeln mit Beziehung auf irgend einen rationalen Zweck zum Gegenstande haben, oder mit Beziehung auf das Gute als specifischen Zweck des menschlichen Willens. In ersterer Hinsicht ergibt sich eine Mehrheit praktischer Wissenschaften nach Verschiedenheit der besonderen Zwecke menschlicher Thätigkeit [2]); in letzterer Hinsicht gibt es nur Eine praktische Wissenschaft, nämlich die Moral, welche das Gute als sittlichen Zweck des Menschen zu ihrem Objecte hat und den speculativen Wissenschaften ergänzend zur Seite tritt, indem sie das vom speculativen Intellecte begehrte Wahre von der Seite auffaßt, als dasselbe zugleich das Gute und als solches das durch die Principien des praktischen Intellectes indicirte Strebeziel des sittlichen Willens ist. Beide Arten der Wissenschaft, die speculativen und die Moral sind Eins in Beziehung auf das Object der intellectiven Betrachtung, da das Wahre der Sache nach mit dem Guten, also das absolut Wahre mit dem absoluten Gute und der höchste Realgrund mit dem letzten Zwecke, identisch ist; der Gegensatz beider Arten von Wissenschaft drückt nur aus, daß dasselbe Seiende auf eine andere Art für den speculativen, und wieder auf eine andere Art für den praktischen Intellect Ziel der Thätigkeit und Gegenstand der Befriedigung sei, daher auch der Gegensatz der speculativen und praktischen Wissenschaft mit dem Unterschiede der contemplativen und activen Seligkeit in Verbindung gesetzt worden ist [3]). Insofern es die Wissenschaft der Moral mit Tugenden oder Dispositionen des Willens zu thun hat, unter-

---

[1]) Objectum voluntatis est bonum et finis. 1, 2 qu. 1, art. 3.

[2]) Cum oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas, quae a nostro opere fieri possunt, ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Opusc. 70, qu. 5, art. 1.

[3]) In divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quam tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit Augustinns X. de civ. Dei, ex verbis Varronis, nulla est homini alia causa philosophandi, nisi ut sit beatus. Unde duplex felicitas a philosophis ponitur, una contemplativa et altera activa, ut patet X. Ethic.; secundum hoc philosophiam in duas partes distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoricam. Ibidem.

scheidet sie sich durchgreifend von den Künsten, deren Unterweisungen eine Geschicklichkeit des Verstandes und der werkthätigen Ausübung (ratio factiva) bezwecken, obwol auch die Tugend, soweit sie eine moralische Fertigkeit des Menschen ist, als eine Kunst definirt worden ist [1]). Die Moral zerfällt abermals in die Monastik oder Ethik, Ökonomik und Politik, je nachdem der sittliche Zweck der Einzelpersönlichkeit, der Familie oder des öffentlichen Gemeinwesens in's Auge gefaßt wird. Die Beschränktheit der menschlichen Vernunft in Erkenntniß des höchsten Zweckes involvirt einen mit dem Unterschiede zwischen natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntniß parallel gehenden Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Moral. Erstere kennt keine Tugenden, welche Gott selbst zum Gegenstande hätten; daher ist sie durch die theologische Tugendlehre zu vervollständigen [2]). Die aus dieser Ergänzung hervorgehende Tugendlehre führt eine dreifach abgestufte Reihe von Tugenden vor,

---

[1]) Scientia moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae sed actus virtutis ut patet V. Ethic.; unde non potest dici ars, sed magis in illis operabilibus se habet virtus loco artis; et ideo veteres definierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut dicit Augustinus X. de civ. Dei. Ibidem. Wollte man eine den drei speculativen Wissenschaften: Naturkunde, Mathematik, Theologie parallel gehende Eintheilung der praktischen Thätigkeiten entwerfen, so hätte man etwa die mechanischen Künste mit der Naturkunde, die freien Künste mit der Mathematik, die Moral als ars bene recteque vivendi mit der Metaphysik oder Theologie auf eine Linie zu stellen, wie denn ja auch die mechanischen Künste Naturgegenstände zu ihrem Materiale haben, die freien Künste ihre numeros musicos der Mathematik entlehnen, und die Moral auf die von der Metaphysik aufgezeigten Grundverhältnisse des menschlichen Daseins sich stützt.

[2]) Virtutes theologicae, quamvis conveniant in subjecto cum moralibus et intellectualibus, differunt tamen in objecto. Objectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus; objectum vero aliarum ea quae sunt ad finem. Ideo autem a theologis quaedam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis: quia finis humanae vitae, quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturae. Unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum, et sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet, quod elevetur in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologi considerant. De veritate, qu. 14, art. 3.

die Tugenden des Begehrungsvermögens (virtutes morales), des Erkenntnißvermögens (virtutes intellectuales) und die theologischen Tugenden, in welchen letzteren das Begehren und Erkennen des Menschen die höhere Weihe des Gnadenlebens empfängt und in die seligmachende Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird.

c. Von der Aneignung und Ausbildung der wissenschaftlichen Erkenntniß des Wahren.

Die Wissenschaft kann auf doppeltem Wege erworben werden, durch Forschung und durch Unterricht [1]). In beiden Fällen concurriren zu ihrer Erzeugung wesentlich zwei Factoren, die selbsteigene intellective und rationale Thätigkeit des nach wissenschaftlicher Erkenntniß strebenden Geistes, und ein äußerer Einfluß, durch welchen der erkenntnißbedürftige Geist zur Selbstthätigkeit angeregt, und ihm das geistig zu durchdringende Materiale einer bestimmten Wissenschaft vermittelt wird. Diesen Einfluß übt in dem einen Falle die natürliche Erfahrung, im anderen Falle geht er von der Person eines Lehrenden aus, welcher bereits im Besitze der fertigen Wissenschaft ist. In beiden Fällen geht aber der Erzeugungsproceß des Wissens auf dieselbe Weise vor sich; denn in beiden Fällen handelt es sich darum, daß der Intellect sich aus einem äußeren sinnlichen Vorhalt die Begriffe abstrahire, aus deren rationeller Bearbeitung er durch discursives Denken auf die Schlußsätze hingeführt werden soll, welche den Inhalt einer bestimmten Wissenschaft bilden. Jener äußere Vorhalt besteht im ersten Falle in den Dingen der Außenwelt, im letzteren Falle in sinnlichen Veranschaulichungen der aufzufassenden Begriffe durch die mündliche oder schriftliche Rede des Lehrenden [2]). Alle Wissenschaft ist lehrbar, und der Unterricht führt

---

[1]) Duplex est modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio, alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. De veritate, qu. 11, art. 1.

[2]) In discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones

unmittelbarer zum Ziele als die eigene Forschung, weil der sinnliche Vorhalt des Lehrenden der specifische Ausdruck eines bereits erworbenen Verständnisses und absichtlich auf die Fassungskraft des Lernenden berechnet ist [1]). Die Lehrbarkeit der Wissenschaft könnte nur von jenen geläugnet werden, welche entweder behaupten, daß alles Lernen bloß ein Erinnern an eine der Seele angeborne Wissenschaft sei, oder daß uns umgekehrt alles Wissen von Außen eingeströmt werde bei ausschließlich passivem Verhalten des Geistes. Beide entgegengesetzte Ansichten kommen aber darin überein, daß sie die selbstthätige Wirksamkeit außergöttlicher Causalitäten und deren Wechselwirkung, d. h. im gegebenen Falle die Selbstthätigkeit der menschlichen Seele und deren Wechselwirkung mit der Außenwelt aufheben, damit jedoch auch den vernunftgemäßen und darum denknothwendigen Zusammenhang in der Ordnung des Universums zerreißen [2]). Eine Wechselwirkung zwischen dem Intellecte und der Außenwelt muß jedoch so gewiß zugegeben werden, als der menschliche Intellect vom Anbeginn die Formen der Dinge nur potentiell in sich trägt, und ohne Berührung mit der Außenwelt dieselben weder

---

intelligibiles et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandam scientiam intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit. Ibidem.

[1]) Verba doctoris propinquius se habent ad causandam scientiam, quam sensibilia extra animam existentia, inquantum sunt signa intelligibilium intentionum. Ibidem.

[2]) Utraque istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio (damit ist diejenige gemeint, vermöge welcher alle Wissenschaft des Menschen von einem äußeren agens separatum herzuleiten ist) excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes solis causis primis attribuit, in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert, non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio (die in das andere Extrem fällt) in idem quasi inconveniens redit. Cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII. Phys., si inferiora agentia nihil aliud faciunt, quam producere de occulto in manifestum removendo impedimenta, quibus formae, et habitus virtutum et scientiae occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant, nisi per accidens. Ibidem.

actuell zu produciren noch rationativ zu verarbeiten vermag; und es kann sich nur darum handeln, ob er sich den Einwirkungen der Außenwelt gegenüber als eine vorherrschend active oder vorherrschend passive Potenz verhält. Im ersten Falle erscheint er als Forschender, im zweiten als Lernender [1]; im ersteren Falle sollicitirt er durch sich selbst seine geistigen Kräfte zur Erzielung eines bestimmten Resultates, im letzteren Falle läßt er sich durch einen jenes Resultates bereits Kundigen auf dasselbe hinleiten. Aber auch in diesem Falle verhält er sich wesentlich selbstthätig; der Unterricht hebt sonach die geistige Selbstthätigkeit nicht auf, sondern setzt sie vielmehr voraus und nimmt sie wesentlich in Anspruch [2].

Dieser Gegensatz von Innen und Außen, in welchem dem äußeren Factor die primäre Rolle zufällt, erscheint unter einem anderen Gesichtspuncte, wenn nämlich nicht die wirkenden Kräfte, sondern deren Product, und nicht der Stoff, sondern die Form der Erkenntniß in's Auge gefaßt wird, als ein Gegensatz von Höherem

---

[1]) Sciendum, quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione. Ex virtute enim naturali, quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando scil. principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet, quando ex aëre fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit, nisi adjuvando agens extrinsecum, et ministrando ei ea, quibus possit in actum exire, sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur confortando naturam et opponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est, quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aëre, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva sed activa; alias homo non posset per se acquirere scientiam. Sicut ergo dupliciter aliquis sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam duplex modus acquirendi scientiam etc. Ibidem.

[2]) Sicut medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, et hoc est docere. Ibidem.

und Niederem, mit Verwechslung der Rollen; der Einfluß des Lehrenden sinkt hiebei zur secundären Bedeutung herab, der primäre Antheil aber fällt der ratiocinativen Selbstthätigkeit des Geistes zu, indem diese es ist, durch welche der erkannten Wahrheit das Siegel der Gewißheit aufgedrückt, das Erkennen zum Wissen erhoben und gesteigert wird. Und da die allgemeinen Vernunftprincipien, durch deren Anwendung die Erkenntniß zur wissenschaftlichen Ueberzeugung erhoben wird, in Kraft jenes göttlichen Lichtes erkannt werden, welches Ausfluß der ewigen ungeschaffenen Wahrheit ist, so ist in letzter und höchster Beziehung Gott der Urheber aller Wissenschaft und unser eigentlicher innerer Lehrer [1]), während jeder Mensch nur mittelbar und in untergeordneter Weise Lehrer sein kann. In keinem Falle aber kann der Mensch sein eigener Lehrer genannt werden; denn der Lehrer muß die Wissenschaft ganz besitzen, ehe er sie lehren kann; der Mensch aber, welcher die Wissenschaft auf dem Wege der Forschung sucht, besitzt, wenn er an die Forschung geht, nur einen Theil derselben, insofern er nämlich die logischen Principien inne hat, nach welchen der zu erforschende Erkenntnißstoff zu bearbeiten ist [2]).

Nicht bloß von Gott und Menschen, sondern auch von den Engeln kann der Mensch Wissenschaft empfangen; aber er empfängt sie auf andere Weise von Gott, auf andere von den Menschen,

---

[1]) Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus; non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens; ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur. Ibidem.

[2]) Doctrina importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet, quod ille, qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in altero causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam nisi ex parte, scil. quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri proprie loquendo. De veritate, qu. 11, art. 2.

und wieder auf andere von den Engeln. Gott ist dadurch Urheber der menschlichen Wissenschaft, daß er dem Menschen das Licht der Erkenntniß eingeschaffen und die ersten Denkprincipien eingeprägt hat. Der Engel vermag das Licht der natürlichen Erkenntniß im Menschen durch sein helleres Licht zu stärken und seine höheren, über den menschlichen Wahrnehmungskreis hinausliegenden Erkenntnisse dem Menschen bildlich mitzutheilen. Der Mensch aber kann nur dadurch auf Erzeugung einer wissenschaftlichen Erkenntniß in einem anderen Menschen hinwirken, daß er den Proceß einer discursiven Vermittelung der Erfahrungskenntnisse mit den im Menschen bereits vorhandenen Denk- und Erkenntnißprincipien anregt und leitet [1]).

---

[1]) Homo ignotorum cognitionem per duo accipit scil. per lumen intellectuale et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen quod est intellectus agentis sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae est causa excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa, qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit; non sicut notitiam principiorum tradens sed sicut id, quod implicite et quodammodo in potentia in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa. Angelus vero quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest homini esse causa sciendi, tamen inferiori modo quam Deus est superiori quam homo. Ex parte enim luminis — — potest lumen (a Deo) infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quoniam continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus, sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam. Ex parte etiam principiorum potest angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit, sed imaginatione species aliquas formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundem diversitatem

Gott setzt die Potenz des Wissens und das ursprüngliche potenzielle Wissen; der Engel steigert die Potenz und liefert ihr den Stoff, den die natürliche Erfahrung nicht bietet; der Mensch nimmt bloß auf Actualisirung des in der angebornen Denknöthigung und in erworbenen Begriffen bereits vorhandenen potenziellen Wissens Einfluß. Das Specifische, was jedem der drei Lehrer, dem göttlichen, englischen und menschlichen Lehrer zufällt, ist: Gott lehrt die Principien des Denkens, der Engel bringt in Bildern überzeitliche Ideen bei, der Mensch lehrt aus den Ideen mittelst der allgemeinen Denkprincipien Schlüsse ableiten.

Unter dem Einflusse dieser dreifachen Einwirkung entwickelt sich die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit aus ihren keimartigen Anfängen bis zu dem höchsten zeitlich erreichbaren Grade der Ausbildung und Vollendung. Zuerst gelangt der Mensch zum Verständnisse der Principien der einzelnen Wissenschaften; der entsprechende geistige Habitus wird der habitus intellectus genannt. Unter den Principien sind die termini conclusionum zu verstehen, welche durch das von Gott verliehene natürliche oder übernatürliche Licht aus den der intellectiven Seele eingebildeten species abgezogen werden. In Kraft der dem Intellecte eignenden rationalen Denkprincipien werden aus den terminis die nothwendigen Schlüsse abgeleitet; und hiedurch wird der habitus intellectus in den habitus scientiae übergeführt. Nun gibt es verschiedene genera scibilium und darum auch verschiedene besondere Wissenschaften; alle diese besonderen Wissenschaften werden aber in einer höchsten, aus den allgemeinsten und abgezogensten terminis abgeleiteten Wissenschaft zur höheren Einheit vermittelt, und der dieser höchsten Grundeinsicht entsprechende geistige Habitus ist der habitus sapientiae. Das Verhältniß dieser drei Habitus zu einander gleicht demjenigen der drei Potenzen, aus welchen die menschliche Seele zusammengesetzt ist; wie im fötalen Werden des Menschenwesens die zuerst vorhandene vegetative Seele in der später hinzutretenden Form der sensitiven Seele, und diese in der zuletzt eingebildeten Form der intellectiven Seele aufgehoben und vollendet wird, so vollendet sich der Verstand in der Wissen-

---

phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur, De veritate, qu. 11, art. 3.

schaft, die Wissenschaft in der Weisheit [1]). Wie es aber ein doppeltes Licht der Erkenntniß gibt: ein natürliches und ein übernatürliches, so ist auch der Habitus der Erkenntniß im Allgemeinen doppelter Art; darum gibt es einen rein menschlichen und einen übernatürlichen Habitus des Verstandes, der Wissenschaft und der Weisheit. Der Habitus ersterer Art wird durch menschliche Selbstthätigkeit errungen, und darum eine Tugend (virtus) genannt; der Habitus letzterer Art wird durch göttliche Wirksamkeit im Menschen hervorgebracht und ist daher im Gegensatze zu den selbsterworbenen Tugenden des Intellectes als gottverliehener Gnadenzustand aufzufassen. So gehen also im geistigen Erkenntnißleben drei Gnadengaben (dona) mit drei gleichnamigen Intellectualtugenden parallel und bewirken in der höheren Ordnung des übernatürlichen Erkennens dasjenige, was diese in der Ordnung des natürlichen Erkenntnißlebens leisten. Denn gleichwie der Verstand durch sein natürliches Licht das Wesen der natürlichen Dinge auffaßt und damit die principia conclusionum als Grundlagen wissenschaftlicher Vermittelung gewinnt, so erfaßt er durch sein übernatürliches Licht das Verständniß der Objecte des Glaubens, welches der heiligen Wissenschaft zur Grundlage dient [2]). So entspricht also der virtus intellectus in höherer Ordnung das donum intellectus. Wenn weiters durch die virtus scientiae das vom Intellecte erkannte Wahre zur Gewißheit erhoben wird, welche die Möglichkeit des Andersseins ausschließt, so wird in Kraft des donum scientiae dasjenige, was Gegenstand des Glaubens ist, von dem unterschieden, was nicht

---

[1]) Istae tres virtutes (intellectus, scientiae et sapientiae) non ex aequo distinguuntur ab invicem sed ordine quodam; sicut accidit in potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori: et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans et de principiis earundem. 2, 1 qu. 57, art. 2.

[2]) Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi intus legere. 2, 2 qu. 8, art. 1. — — Donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae, aliter tamen quam fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quae dicuntur. 2, 2 qu. 8, art 6.

geglaubt werden muß; durch die virtus scientiae wird erkannt, was vom Standpuncte rationeller Forschung — durch das donum scientiae, was vom Standpuncte des Glaubens aus gewiß sei [1]). Die Weisheit als donum nimmt darum einen höheren Rang über der virtus sapientiae ein, weil die Gedanken des gottbegnadigten Weisen aus innerer Befreundung und Verwachsenheit mit jenen höchsten Dingen hervorgehen, welche die rein menschliche Weisheit nur im Denken erreicht, ohne die lebendige Erfahrung derselben zu besitzen [2]). So gehen die Habitualitäten des rein menschlichen und des gottgeheiligten Erkenntnißstrebens mit einander parallel; gleichwol ordnen sich die Habitualitäten der intellectuellen Gnadenstände nach einem anderen Rangverhältniß als die intellectuellen Tugenden [3]). Das donum intellectus steht höher als das donum scientiae, während umgekehrt die virtus intellectualis der virtus scientiae untergeordnet ist; dafür aber fällt die scientia als donum in Rücksicht auf die specifische Thätigkeitsweise mit der sapientia geradezu zusammen, indem sie ihre Erkenntnisse nicht durch Schlüsse vermittelt, sondern in einfachen Urtheilen darlegt, also nicht mehr analytisch, sondern rein synthetisch verfährt, indem die ratio zufolge ihres Theilhabens an der Wissenschaft Gottes über sich selbst hinausgehoben und auf die Stufe reiner Intellectualität erhoben wird [4]). Von

---

[1]) Ut intellectus habeat certum et rectum judicium, discernendo scil. credenda a non credendis — — ad hoc necessarium est donum scientiae. 2, 2 qu. 9, art. 1.

[2]) Circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere et secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad scientiam secundum quod donum est spiritus sancti, sicut Dionysius dicit in II. cap. de div. Nom., quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens sed et patiens divina. 2, 2 qu. 45, art. 2.

[3]) Virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia, intellectus et scientia prudentiae et arti, ita tamen, quod sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae. 2, 1 qu. 58, art. 7.

[4]) Certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimode secundum diversam conditionem uniuscujusque naturae. Nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo certum est judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum; et

dem donum sapientiae unterscheidet sich das donum scientiae hinsichtlich des Objectes; denn das specifische Object der Weisheit sind die res divinae, das specifische Object der Wissenschaft die res humanae [1]). Beide dona aber kommen wieder in Rücksicht auf die specifische Art ihrer Thätigkeit in einem gemeinsamen Unterschiede vom donum intellectus überein. Der Verstand als solcher ist überhaupt auf Wesen und Begriff der Dinge als solcher gerichtet [2]), und verhält sich hiebei wesentlich apprehensiv. Die hierauf folgenden Bestimmungen über die Verhältnisse der begriffenen, geistig erfaßten Dinge zu einander fallen der urtheilenden Thätigkeit des menschlichen Geistes anheim, und auf diese zweite Function beziehen sich die dona scientiae et sapientiae [3]).

---

ideo divina scientia non est discursiva vel rationativa, sed absoluta et simplex. Cui similis est scientia quae ponitur donum spiritus sancti, cum sit quaedam participata similitudo ipsius. 2, 2 qu. 9, art. 1.

[1]) Quia nomen scientiae importat quamdam certitudinem judicii, siquidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen quod est sapientia; dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scil. Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia; cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiae nomen ponitur donum distinctum a dono scientiae; unde donum scientiae est solum circa res humanas vel solum circa res creatas. 2, 2 qu. 9, art. 2.

[2]) Cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. — — Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata (res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur), et in causis latent effectus, et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. 2, 2 qu. 8, art. 1.

[3]) Circa ea quae fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur; et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res

Das Ziel aller menschlichen Wissenschaft ist eine dem göttlichen Erkennen ähnliche Erkenntniß. Und diese Erkenntniß wird, soweit sie durch Studium zu erringen ist, in der heiligen Wissenschaft angestrebt, welche vorzugsweise Wissenschaft und Weisheit ist, indem sie, alle Wissenschaften in sich fassend, über alle hinausreicht [1]), und unmittelbar auf die Betrachtung des absoluten Grundes und Zweckes der Dinge gerichtet, die höchsten Principien aller theoretischen und praktischen Weisheit in sich schließt [2]). Die heilige Wissenschaft ist die tiefste aller Wissenschaften, und ihre Räthsel und Dunkelheiten entspringen nicht etwa aus der Unsicherheit ihrer Principien, sondern einzig nur aus der Höhe ihrer Gegenstände [3]), zu deren Aufhellung kein menschliches Wissen ausreicht, obschon die heilige Wissenschaft in Begründung, Ausführung und Erläuterung ihres Gegenstandes der von Menschen erfundenen Wissenschaften nicht entrathen kann,

---

divinas pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas pertinet ad donum scientiae. 2, 2 qu. 8, art. 6.

[1]) Sacra doctrina una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scil. prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. 1 qu. 1, art. 4.

[2]) Sacra doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. — — Sacra doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod etiam philosophi cognoverunt ut dicitur Rom. 1, 19: Quod notum est Dei manifestatum est illis) sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia. 1 qu. 1, art. 6.

[3]) Nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad lumen solis, sicut dicitur in II. Metaphys. Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani; et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus ut dicitur in XI. de animalibus. 1 qu. 1, art. 5.

nicht als ob die heilige Wissenschaft von daher Licht zu empfangen hätte, sondern insofern die philosophischen Wissenschaften als Wegweiser in das Gebiet der heiligen Wissenschaft zu dienen haben, womit sie eine höchste Bestimmung erfüllen, daher sie mit Recht als Dienerinnen der heiligen Wissenschaft aufgefaßt werden [1]).

---

[1]) Sacra scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, et civilis militari. Et hoc ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem ex qua procedunt aliae scientiae cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. Ibidem.

Zweiter Theil.

Die philosophische Welt- und Gotteslehre.

I. Ontologie.

a. Vom Sein und Wesen der Dinge.

Object der Metaphysik ist das Seiende als Seiendes. Dasjenige, worin alles Seiende ohne Unterschied übereinkommt, ist das Sein (esse) oder die Realität; dasjenige aber, was es ist, nennt man seine Wesenheit (essentia). In Kraft seiner Wesenheit ist das Seiende wesenhaft; also ist es die Wesenheit, wodurch und worin ein Seiendes Realität hat [1]). Nun aber kann das Sein von irgend einer Sache entweder schlechthin (per se) oder beziehungsweise (per accidens) ausgesagt werden, je nachdem die Sache entweder an sich oder an einem Anderen ist; demzufolge muß auch die unter dem Sein mitverstandene Wesenheit entweder schlechthin oder beziehungsweise verstanden werden. Die Wesenheit kommt also den Substanzen schlechthin, den Accidenzen beziehungsweise zu [2]), soweit sie

---

[1]) Essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse. Opusc. 30, de ente et essentia, c. 1.

[2]) Quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secun-

in den Substanzen subsistiren. Unter den Substanzen bieten sich unserer Erfahrung zunächst solche dar, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind. So wahr nun die Realität solcher Substanzen im Zusammensein von Materie und Form besteht, so gewiß wird auch die Wesenheit derselben im Zusammensein aus Materie und Form bestehen [1]). Die Wesenheit kann nicht etwa der Materie des Dinges beigelegt werden; denn es ist dasjenige, was es ist, durch die Form, die dem Stoffe aufgeprägt ist. Die Wesenheit kann auch nicht einseitig der Form zugeschrieben werden, weil es im betreffenden Falle zum Wesen des Dinges gehört, stofflich zu sein; zudem wäre ja dann kein Unterschied zwischen dem Begriffe eines mathematischen und eines physikalischen Körpers. Eben so wenig kann man sagen, daß das Wesen des stofflichen Dinges in einer bloßen Relation zwischen Stoff und Form bestehe oder ein drittes von beiden Verschiedenes sei; denn dann wäre das Ding als solches gar nicht erkennbar, es würde im Begriffe desselben, d. i. in der Definition seiner Wesenheit etwas vom ihm Verschiedenes, eine ihm inhärirende Qualität ausgedrückt. Also besteht die Wesenheit zusammengesetzter Substanzen zugleich in Stoff und Form derselben, und beide sind nothwendige Coefficienten zusammengesetzter Substanzen. Daraus folgt aber nicht, daß jede Substanz aus Stoff und Form zusammengesetzt sein müsse; vielmehr lassen sich die intelligenten Substanzen nicht anders, denn als stofflose, auffassen. Sie haben das Stoffliche nicht als Theil in sich, weil sie nur durch Abstraction von allem Stofflichen denkbar sind; sie können nicht als Formen materieller Dinge genommen werden, weil sie rein intellectuell, ohne Mitwirkung sinnlicher Vorstellungen, aufgefaßt werden. Man kann auch nicht sagen, daß von ihnen bloß die sinnlich-körperliche Stofflichkeit hinweggedacht werden müsse, indem nur diese, nicht aber eine andere höherer Art den Begriff einer intelligenten Wesenheit undenkbar mache. Denn dann könnten ja die Sinnendinge auch nicht intelligibel sein, während sie doch offenbar

---

dum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Ibidem, c. 2.

[1]) Opusc. 30, c. 2.

intelligibel sind [1]). Das Wahre ist vielmehr dieß, daß der Begriff der Sinnendinge ihre Materialität einschließt, im Begriffe der geistigen Substanzen hingegen von der Materie schlechthin weggesehen wird, weil die Beziehung auf dieselbe mit dem Begriffe einer intelligenten Substanz schlechthin nichts zu schaffen hat. Die intelligenten Substanzen werden also als reine Formen gedacht, und können als solche auch subsistiren; denn die Form drückt ihrem Begriffe nach ein Was aus, und dieses braucht nicht nothwendig einem Stoffe zu inhäriren, sondern kann auch für sich als etwas Wirkliches bestehen, während der umgekehrte Fall nicht denkbar ist [2]). Die reinen Formen sind also im Gegensatze zu den materiellen Substanzen einfache Substanzen. Diese Einfachheit ist aber nur in relativem Sinne zu nehmen. Denn in dem Gedanken, daß eine reine Form ein Sein in Wirklichkeit haben kann, liegt schon eine Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz (essentia und esse) enthalten; mit dem Wesen die Existenz als untrennbar und nothwendig verbunden zu denken, ist so lange kein Grund vorhanden, als man sich nicht ein Seiendes denkt, dessen Wesen selber schon das Sein ist. Dieses Seiende kann aber nur Eines sein, wie später gezeigt werden wird; also müssen in allen anderen stofflosen Substanzen Wesen und Wirklichkeit unterschieden werden. Und da kein Wesen sich selber wirklich machen kann, so muß die Existenz des Wesens, das nicht das Sein selbst ist, von einer anderen Causalität abgeleitet werden, und diese kann keine andere sein, als jene absolut einfache Substanz, deren Wesen schon das Sein ist. Diese absolut einfache Substanz und causa prima ist Gott [3]). Es gibt also dreierlei Arten von

---

[1]) Nec dicere potest aliquis quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet sed materia coelestis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, quum materia non dicatur materialis nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc oporteret quod hoc haberet materia a forma corporali, scil. impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae quae a materia abstrahuntur. Opusc. 30, c. 5.

[2]) Talis invenitur habitudo materiae et formae quod forma dat esse materiae; et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma, tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Ibidem.

[3]) Omne quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco,

Substanzen: eine absolut einfache Substanz, in welcher das Wesen selber schon das Sein ist — relativ einfache Substanzen, in welchen das Sein vom Wesen verschieden, das Wesen selbst aber einfach ist — und endlich zusammengesetzte Substanzen, in welchen nicht nur Sein und Wesen, sondern auch im Wesen wieder Materie und Form zu unterscheiden sind. Die absolut einfache Substanz ist nach Sein und Wesen vollkommen unbeschränkt; in den relativ einfachen Substanzen ist das Sein beschränkt durch das Wesen, welchem das Sein mitgetheilt wird, indem die Mittheilung des Seins auf das dem empfangenden Wesen zukommende Maaß der Empfänglichkeit beschränkt ist; in den zusammengesetzten Substanzen ist überdieß auch noch das Wesen bedingt durch die Beschaffenheit des Stoffes, welchem eine gewisse Wesensbestimmtheit aufgedrückt werden soll [1]). In den materiellen Substanzen ist also das Wesen doppelt bedingt, in den immateriellen Substanzen außer Gott aber nur einfach, das göttliche Wesen ist schlechthin unbedingt.

---

sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei; dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, ideo oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, quum omnis res quae non est esse, tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse quod est esse tantum; et hoc est prima causa, quae Deus est. Ibidem.

[1]) In substantiis creatis intellectualibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia; unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius; sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicujus materiae recipientis eas. — In substantiis compositis ex materia et forma et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata, et ideo sunt finitae et superius et inferius. Opusc. 30, c. 6.

b. Einheit und Vielheit der Dinge.

Einheit heißt so viel als Ungetheiltheit. In diesem Sinne ist jedes wirkliche Ding eine Einheit (Individuum). Denn entweder ist es einfach, und schließt dann von selbst die Theilbarkeit aus; oder es hat gleich den zusammengesetzten Dingen erst in der Zusammensetzung der integrirenden Theile seine Wirklichkeit, und kann demzufolge nicht in seine Theile zerlegt werden, ohne daß es aufhöre zu sein, was es ist [1]). Gleichwol können letztere nur beziehungsweise (secundum quid) als Einheiten gelten; schlechthin kann nur eine einfache Substanz als Einheit genommen werden. Gleichwie aber die Einheit der einfachen Substanzen noch eine Steigerung bis zu einem absoluten Grade zuläßt, so führt umgekehrt zunächst die Betrachtung der zusammengesetzten Substanzen auf stete Erweiterungen des ursprünglichen Begriffes der Einheit hin, in welcher schließlich die gesammte Vielheit der individuellen Sinnendinge umfaßt wird. Jedes individuelle Sinnending ist eine Zusammensetzung aus Materie und Form; Princip des Seins ist die bestimmende und gestaltende Form, die Ursache der individuellen Besonderheit aber die bestimmungsfähige Materie, in welcher die Form auf eine besondere, durch die Receptionsfähigkeit des Stoffes bedingte Weise ausgedrückt wird. Eben darum aber decken sich Begriff und Sache nicht; vielmehr stellt sich das den Begriff auf individuelle Weise ausdrückende Sinnending als etwas Besonderes unter den in der Form enthaltenen Allgemeinbegriff; und wenn auch das individuelle Sein des Dinges incommunicabel ist, so kann dasselbe doch in Rücksicht auf die aufgedrückte Form mit anderen Dingen communiciren, da die Form nicht an sich, sondern nur in ihrer Individuation an das

---

[1]) Unum nihil aliud significat, quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet, quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens est aut simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. 1 qu. 11, art. 1.

bestimmte materielle Einzelding gebunden ist [1]). So ergibt sich zunächst eine Gemeinsamkeit mehrerer individueller Sinnendinge in der Einheit der intelligiblen Form oder species; die Materie aber oder der Stoff erscheint da als Grund oder Princip der Individuation. Jedoch erst in Folge des Hinzutrittes der Form zum Stoffe vollzieht sich die Individuation; vor der Verbindung mit einer bestimmten Form und an sich ist der Stoff (im relativen oder absoluten Sinne) das Gestaltlose, Unbestimmte, welches möglicher Weise auch auf andere Art bestimmt und gestaltet werden kann. Er ist denkbarer Weise vor der Individuation einer bestimmten Form für die Reception mehrerer Formen geeignet, deren Mehrheit sodann eine generische, durch die Beschaffenheit des Stoffes bedingte Einheit bildet. Wie daher einerseits die materia signata der Grund

---

[1]) Est enim individuum in sensibilibus, ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur, imo ipsum est prima substantia, secundum philosophum, et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formae materialis, quum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum esse est incommunicabile, est multis communicabilis, quantum est de ratione sua; sed est incommunicabilis solum ratione suppositi quod est aliquid completum in specie, quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est; ideo, quantum est de ratione sua, communicabilis est, et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, quum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, ut patet per philosophum (Metaph. VII.) et suppositum incommunicabile est, ut dictum est, ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam; sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet, quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subjectum. In via autem generationis semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum a contrario. Illud ergo, quod est primum subjectum omnium in via generationis et incompletum quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui. Opusc. 29, de principio individuationis.

der individuellen Einheit ist, so die materia communis das Princip der generischen oder Gattungseinheit, welche potenziell alle besonderen Arteinheiten in sich schließt [1]). So hat also jedes zusammengesetzte Ding als solches einen doppelten, einen specifischen und einen generischen Charakter; der eine ist ihm vermöge seiner wesentlichen Form, der andere vermöge des materiellen Substrates seiner individuellen Existenz eigen, diese selbst aber ein Resultat der besonderen Art, in welcher die Form durch ihr Zusammensein mit einem bestimmten Stoffe bedingt ist.

Bei den stofflosen Wesenheiten fällt die individuelle und generische Bestimmtheit mit der specifischen Bestimmtheit zusammen. Es sind also bei ihnen eben so viele species als individua, und eben so geht keine species aus einem allgemeineren genus hervor, weil keine ein Suppositum hat, durch welches sie in potentia ad plura wäre, sondern jede bildet selber ein bestimmtes genus. Die absolute Substanz aber ist über jede specifische und generische Bestimmtheit hinausgestellt. Gott ist nicht in genere, weil er als absolute Wirklichkeit, in welcher das Wesen selber schon das Sein ist, über jede Potenzialität und Determinirbarkeit hinausgestellt ist [2]). Noch ist er selber das genus anderer Dinge; denn diese haben vom genus

---

[1]) Essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum; unde Commentator dicit (Metaph. VIII.) quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus; sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sequitur. Haec autem determinatio vel designatio quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in specie est etiam in genere, ut non determinatum. Si enim animal non esset totum, quod est homo, sed pars ejus, non praedicaretur de eo, quum nulla pars integralis praedicetur de suo toto. Opusc. 30, c. 3.

[2]) Cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus permistus potentiae; ostensum est autem Deum esse purum actum absque permistione potentiae; non est igitur ejus essentia constituta ex genere et differentiis, et ita non est in genere. Opusc. 2, Compend. theolog., c. 12.

das Was, nicht das Sein; das Wesen Gottes ist aber eben das Sein selber; also ist er eben deßhalb nicht das potenzielle Substrat anderer Dinge. Überdieß müßten die Dinge, wenn sie Besonderungen Gottes wären, am Sein Gottes, als des allgemeinsten genus Theil haben; andererseits aber nimmt das genus, soweit es für sich selber wesenhafte Wirklichkeit hat, solche Differenzen in sich nicht auf; also kann Gott, so gewiß er wirklich ist, nicht das genus anderer Dinge sein [1]). Und eben so wenig kann Gott die Form anderer Dinge sein. Denn alle Individuen, welche unter eine gemeinsame species gehören, communiciren in der Wesenheit, haben aber jede das Sein für sich; in Gott fällt jedoch Sein und Wesenheit schlechthin zusammen, also kann er nicht die specifische Einheit anderer Dinge sein [2]).

Diese ihrem Sein und Wesen nach von allen Dingen gesonderte und über jede Bestimmtheit derselben erhabene göttliche Substanz kann nur Eine sein. Eine Sache kann nur durch Specification oder Individuation vervielfältigt werden; die göttliche Wesenheit läßt aber keines von Beiden zu, weil sie in beiden Fällen aufhören würde, das Sein selber zu sein. Sie specificiren wollen, hieße ihre Wesenheit erst durch Formation wirklich machen wollen; sie individuiren wollen, hieße ihr eine stofflose Subsistenz absprechen [3]). Um-

[1]) Ex genere enim habetur quid est res, non autem, rem esse; nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse. Sed hoc, quod Deus, est ipsum esse; impossibile est ergo quod sit genus. Item: Omne genus differentiis aliquibus dividitur, ipsius autem esse non est accipere aliquas differentias; differentiae enim non participant genus nisi per accidens, inquantum species constitutae per differentias genus participant; non potest autem esse aliqua differentia, quae non participet esse, quia non ens nullius est differentia. Impossibile est igitur, quod Deus sit genus de multis praedicatum. Opusc. 2, c. 13.

[2]) Plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tamen conveniunt in una essentia. Ubicunque igitur sunt plura individua sub una specie, oportet quod aliud sit esse, et aliud essentia speciei; in Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur, quod Deus sit quaedam species de pluribus praedicata. Opusc. 2, c. 14.

[3]) Esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus nisi per additionem ali-

gekehrt aber müssen die Dinge außer Gott als viele gedacht werden, weil sie nothwendig unter die aus Gottes Wesen ausgeschlossene generische und specifische Bestimmtheit fallen. Das ihnen von Gott mitgetheilte Sein ist nicht schon als solches das Wirkliche, sondern nur das Wirklichmachende, setzt also ein Substrat voraus, aus welchem das Wirkliche wird. Insofern daraus nothwendig etwas Bestimmtes wird, resultirt nothwendig ein specifischer Charakter, der als solcher nothwendig Genus und Differenz in sich schließt, und daher eine Mehrheit von Subsistenzen involvirt, die an einem gemeinsamen Charakter participiren, aber auch durch specifische Unterschiede von einander unterschieden sein müssen. Wir wissen somit, daß, so gewiß es Dinge außer Gott gibt, auch genera und species derselben sein müssen. Sie müssen in genere sein; damit ist gesagt, daß sie überhaupt einem bestimmten modus essendi unterworfen sind, während das göttliche esse unbeschränkt ist. Zufolge dieser ihnen allen eignenden Bestimmtheit faßt sie der logische Verstand insgesammt in die Einheit eines allgemeinsten genus zusammen, welches genus logicum genannt wird, weil sie darin nur nach den allgemeinsten Gründen ihrer Denkbarkeit als Creaturen inbegriffen sind, mit gänzlichem Hinwegsehen von jeder specifischen Bestimmtheit ihres creatürlichen Seins. Eine weitere Eintheilung dieses genus ergibt sich durch Bezugnahme auf die möglichen Arten, in welchen sie als Creaturen denkbar sind; daher dann die Specificirung jenes allgemeinsten genus in die beiden genera der immateriellen und materiellen Creaturen. Man nennt das genus, welches das Gemeinsame aller materiellen Dinge umfaßt, das genus physicum, das von aller Materialität abstrahirende genus logicum aber auch das genus metaphysicum. Das genus metaphysicum bezieht

---

cujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est abstractum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit esse differentiae, quia jam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materiae, quia jam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur, quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Opusc. 30, c. 5.

sich auf das esse participatum im Allgemeinen; im genus physicum ist der Begriff desselben bereits schon durch eine specifische Differenz determinirt und verengt. Nun aber scheidet sich das materielle Sein wieder in ein esse substantiale und esse accidentale, und letzteres abermals in Hinsicht auf die wesentlichen und zufälligen (absoluten und respectiven) Accidenzien des Sinnendinges, woraus neben dem genus substantiae noch die neun genera accidenteller Bestimmtheiten sich ergeben. So wird also das esse participatum im Bereiche der materiellen Dinge einer vervielfältigten Determination und Besonderung unterstellt, über welche die immateriellen Substanzen schlechthin hinausgestellt sind; dieselben müssen wohl auch Accidenzen haben, aber diese können nicht Accidenzen derselben Art sein, weil sie Substanzen anderer Art angehören. Jedes genus schließt eine Mehrheit von Besonderheiten in sich, welche durch fortgesetzte Determination der specifischen, durch jedes bestimmte genus ausgedrückten Allgemeinheit gefunden werden; hiedurch ergibt sich, wie im esse participatum überhaupt, so auch in jedem genus desselben eine nach Unten zunehmende Vielheit und Diversität, welche sich zu dem Einen, indifferenten primum in genere unterordnet. Dieß gilt auf seine Weise zunächst einmal in genere substantiae. Das Höhere und Übergeordnete in diesem genus sind die immateriellen Substanzen, die materiellen ihnen untergeordnet. Die immateriellen Substanzen schließen weder actuell Theile in sich, noch sind sie potenziell theilbar; die materiellen Substanzen stellen wol actuell ein ungetheiltes Ganzes dar, lassen aber eine doppelte Art der Theilung zu, mit Rücksicht auf die doppelte Art ihrer Zusammensetzung aus Materie und Form, so wie aus quantitativen Theilgrößen. Wenn es weiters innerhalb des immateriellen und materiellen Seins wieder Seinsgrade gibt, so wird es eben so wol in dem einen, wie in dem anderen Gebiete ein Herabsteigen von dem in seiner Art Einfachsten bis zum mindest Einfachen derselben Art, also vom höchsten bis zum niedersten Engel, von den höchsten Körpern bis zu den untersten, geben müssen. Das Einfachste seiner Art sind in der Körperwelt die Substanzen der Himmelskörper, minder einfach die Elementarkörper der sublunaren Weltsphäre, deren jeder bereits differente Qualitäten in sich schließt; die zusammengesetzten Körper der Erde sind am meisten different. Dieses Verhältniß gradweiser Herabsteigung wiederholt sich in jeder

Sphäre der Körperwelt: so in der Region der himmlischen Körper, unter welchen die höchsten auch die activsten und mindest stofflichen sind; so in den Elementarsphären, in welchen das Feuer der activste und feinste, die Erde der passivste und gröbste Körper ist, und eben so im Bereiche der zusammengesetzten Körper, unter welchen die beseelten vermöge der gesteigerten Activität ihrer Form, und unter diesen die höher beseelten und namentlich die menschlichen Körper innigere Einheiten bilden als die anorganischen Körper. So finden wir in genere substantiae ein gradweises Herabsteigen von der absoluten Einheit und Untheilbarkeit des Seins in Gott (welcher maxime unus ist) bis zur potenziell unendlichen Theilbarkeit der rein passiven Materie, die aber als rein potenzielle nicht existirt. In dieser gradweisen Zunahme der potenziellen Vielheit nach Unten reflectirt sich aber nur der primäre Gegensatz zwischen Gott und Creatur, die als solche in ihrem Unterschiede von Gott nothwendig ein Gezweites und Zusammengesetztes ist. Dieser Gegensatz trägt sich zunächst in den Gegensatz der Engel- und Körperwelt ein, wiederholt sich innerhalb der letzteren in dem Gegensatze zwischen Himmel und Erde, im Bereiche der Erdsphäre im Gegensatze zwischen den einfachen und zusammengesetzten Körpern, und unter diesen wieder im Gegensatze zwischen höchstbeseelten und unbeseelten Körpern. Diese gradweise Zunahme und Vervielfältigung der inneren Differenz des substanziellen Seins nach Unten im gradweisen Übergange von der höchsten Ungebundenheit bis zur determinirtesten Gebundenheit ist der reale Reflex der in fortschreitender logischer Division und Besonderung jedes Allgemeinbegriffes und des in ihm enthaltenen Seingedenkens statthabenden fortschreitenden Determination seiner anfänglichen Allgemeinheit; und weil in den logischen Verhältnissen sich allenthalben die Verhältnisse der Wirklichkeit reflectiren, so sehen und finden wir auch, daß, wie der enger determinirte Seinsbegriff von den höheren und minder determinirten umschlossen ist, so auch jedes Sein eines tieferen Grades von einem nächst höheren, minder beschränkten und umfänglicheren Sein umschlossen ist, welches eine allgemeinere Bestimmung mit dem tiefer stehenden Seienden gemein hat, aber über dessen engere Determirtheit hinausgestellt ist. So sind die unteren Elemente von den höheren umschlossen, die sublunare Weltsphäre vom Himmel, der organische Körper von der Pflanzen- und Sinnenseele, die Sinnen-

seele von der intellectiven Seele, und Alles schließlich von Gott. Erde, Wasser, Luft, Feuer fallen unter den gemeinsamen Begriff des Elementes, die Elemente und die himmlischen Sphären unter den gemeinsamen Begriff der Körperlichkeit, die organischen Körper mit ihren vegetativen und sensiblen Seinsprincipien unter den gemeinsamen Begriff des Lebendigen, die corruptiblen Lebensprincipien mit dem intellectiven Lebensprincipe unter den gemeinsamen Begriff der Seele, die Seele mit Gott unter den Begriff der Form. — Die fortschreitende Determination vom Einen, Höchsten und Allgemeinsten zu dem unter ihm befaßten Vielen und Besonderen läßt sich auch in den generibus des accidentellen Seins vollziehen, so zunächst im genus des quantitativen Seins, dessen Kategorie unmittelbar auf die Substanz folgt, weil alles Körperliche als solches quantitativ ist [1]). Das primum in genere ist der allgemeine Begriff der Größe, und die communis ratio aller auf das genus der Quantität sich beziehenden Bestimmungen ist das Unterscheiden und Bestimmen nach Theilen [2]). Das primum in genere, die Größe überhaupt, differenzirt sich in ein Quantum continuum und quantum discretum; das Continuum ist entweder groß oder klein, die discrete Größe schließt entweder Vieles oder Weniges in sich. Das Continuum wird entweder durch eine von ihm selbst hergenommene Maaßeinheit, oder durch ein ihm als solchem fremdes Maaß gemessen, je nachdem es nach seiner räumlichen Ausdehnung oder nach seiner zeitlichen Dauer gemessen wird. Das Maaß des Raumes ist dreifach; er wird nach Länge, Breite und Tiefe gemessen. Die Zeit kann nur per accidens als Maaß dienen, sofern nämlich die Körper in Bewegung sind; ohne diese gibt es kein Maaß und kein Continuum als Object der

---

[1]) Ein anderer Grund, warum die Kategorie der Quantität unmittelbar auf die der Substanzialität folgt, wird im Folgenden angegeben: Inter omnia autem accidentia quantitas est propinquior substantiae, et hoc manifestum est, quia sicut subjectum quantitatis est divisibile per se in partes, scil. essentiales, ita quantitas habet propriam divisionem per partes scil. quantitatis. Et ideo, si quantitas esset separata a substantia, non oporteret quod esset una tantum, quia potest dividi propria divisione in multa. Albedo vero, si esset separata, necessario foret una tantum, cum non haberet in natura sua, unde dividatur, sed a natura quantitatis. Opusc. 42, de natura generis, c. 19.

[2]) Opusc. 42, c. 20.

Messung durch die Zeit. Die discreten Theile eines quantitativen Ganzen constituiren eine bestimmte Zahl, die Zahl ist daher die Maaßbestimmung der discreten Größen. Das Princip der Zahl ist die Einheit, das Princip des continuirlichen Quantum der Punct. Auch in Hinsicht auf Größe (magnitudo) und Vielheit gibt es eine Zunahme in den aufwärts steigenden Seinsgraden. So übertreffen die einzelnen Elementarkörper alle zusammengesetzten Körper an Größe, jeder Elementarkörper steht an Umfang hinter dem nächst folgenden höheren zurück, die Körperlichkeit des Himmels umfängt die ganze irdische Weltsphäre, die intellectiven Potenzen umfassen alle Räume [1]. Eben so nimmt die Zahl der Species mit jedem höheren Seinsgrade zu, wenn schon umgekehrt wegen der nach Unten zunehmenden Besonderheit und vervielfältigten Theilung die einzelnen Species sich in eine Vielheit von Individuen aufschließen. In den himmlischen Sphären ist aber jedes Individuum eine ganze Species, und die englischen Geister müssen dem Gesetze der Reihe zufolge alle siderischen Species und alle Vielheit der räumlichen Dinge an Zahl weitaus übertreffen [2]. Gleichwie aber die räumliche

---

[1]) Quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo majora inveniuntur. Inter elementa enim, quae sunt superiora, majora quantitate inveniuntur, sicut etiam in simplicitate, quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportione ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem coeleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et eo non potest esse aliquid prius, infinitae quantitatis suo modo existere. Nec mirum si id quod est simplex et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere, cum intellectus noster qui est incorporeus et simplex omnium corporum quantitatem vi suae cognitionis excedat et omnia complectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum et sua immensitate universa excedit, omnia complectens. Opusc. 2, Compend. theol., c. 18.

[2]) Non videtur universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum, plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, praecipue si corpora coelestia sint animata, et omnes stellae adinvicem specie differant. Sed et in plantis et in animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen hujus rei veritas investigetur, considerandum est quod Dionysius Platonicis con-

Größe schon ihrem Begriffe zufolge nothwendig beschränkt und endlich ist [1]), so muß auch die Vielheit der Dinge nothwendig eine Gränze haben, kann daher nicht in's Unendliche gehen [2]). — Wie

---

trariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici, quod substantiae, quae sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in c. XIV. Angel. Hierarch., quod Angeli omnem materialem multitudinem transscendunt. Utrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere, in quibus, quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia sed in majorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuae, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur, ita est etiam in tota rerum universitate, quia quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine quae attenditur secundum distinctionem specierum; et in hoc salvatur dictum Dionysii, minus autem de multitudine materiali, quae attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie, in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc, quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicujus naturae, vel etiam infimus est unus tantum; quamvis posset dici plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora coelestia animata. De spirituali creatura, art. 8, ad 10mum.

[1]) Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale (III. Phys.) habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. — — De corpore autem mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod ipsum imaginemur sub aliqua forma; quia nihil est actu nisi per suam formam; unde cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram; et sic erit finitum. Est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur. 1 qu. 7, art. 3.

[2]) Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se sive per accidens. 1 qu. 7, art. 4.

jedes determinirte Sein eine Quantität hat, sei es im analogischen Sinne als Kraft, wie die geistigen Substanzen, oder im eigentlichen Sinne als Ausdehnung, wie die materiellen Substanzen, so auch eine Qualität, die als eine Accidenz ihres substanziellen Trägers gleichfalls einen speciellen modus essendi constituirt. Die communis ratio dieser Accidenz ist eine bestimmte Disposition des Seienden, die als Leidenheit aus einer bestimmten Passivität des Seienden hergeleitet werden muß. Denn eben zufolge einer solchen Leidenheit ist am Seienden neben dem quid noch auch ein davon verschiedenes quale vorhanden. Je tiefer das Seiende steht, desto mehr muß sich auch in Art und Grad seiner Leidenheit seine Determinirtheit und Gebundenheit, so wie seine innere Differentheit aussprechen. Ein mindester Grad der Leidenheit ist es, wenn eine solche nur in Rücksicht auf die Determination für einen bestimmten Zweck erscheint. Daraus ergibt sich in genere qualitatis eine erste Species, welche das Disponirtsein als solches in sich faßt, und habitus und dispositio als subalterne species in sich schließt [1]). Hier wird auch ein gewisser Grad von Wirkungsfähigkeit vorausgesetzt, durch deren Bethätigung das bestimmte Ziel zu erreichen ist [2]). Ein höherer Grad

---

[1]) Diffinitur autem habitus in V. Metaph. sic: Habitus est dispositio, qua aliquid disponitur bene vel male sive secundum se sive secundum aliud. Ad quam definitionem intelligendam sciendum est, quod dispositio est ordo rei habentis partes non solum quantitativas sed etiam essentiales vel potentiales. Unde ordo istarum partium inter se vel aliquid aliud dicitur dispositio. Opusc. 48, de praedicamento qualitatis, c. 1.

[2]) Mit Rücksicht auf die in vorstehender Anmerkung gegebene Definition des Habitus werden mehrere Arten des Habitus unterschieden, sowol im sinnlichen als im geistigen Sein und Leben: Sed quia dicitur: sive secundum se sive ad aliud, sciendum est quod duplex habitus invenitur. Unus dispositio rei secundum modum et naturam rei intra, prout partes naturales ad invicem secundum unum modum medium commensurantur, ut dictum est de sanitate, quae est debita commensuratio humorum adinvicem commensurabilium; similiter pulchritudo, quae est debita commensuratio membrorum, et hoc quod dicitur in definitione habitus secundum se. Alius modus habitus est, qui est dispositio rei in ordine ad finem; et quia finis potentiarum sunt operationes, medius modus determinatur, secundum quod ad suas operationes bene vel male ordinantur, sicut sunt virtutes et vitia; et propter hoc in definitione habitus

von Gebundenheit ist vorhanden, wenn die Activität des Seienden abgesehen von ihrer Beziehung auf den Zweck gebunden erscheint, und gefragt werden muß, ob überhaupt eine bestimmte Wirkungsfähigkeit vorhanden sei oder nicht. Demnach ergibt sich eine zweite species der accidentalen Qualität, welche die naturalis potentia und impotentia als subalterne species in sich faßt. Noch gebundener ist vermöge seiner erhöhten innerlichen Differentheit das alterable Sein, dessen specifische Qualität die ihm durch alterirende Einwirkung von Außen aufgedrückte Leidenheit ist. Dieß sind die passiones (z. B. Empfindung der Hitze, Kälte u. s. w.) und passibiles qualitates (z. B. die durch klimatische Einflüsse bedingte Gesichtsfarbe des Menschen) als dritte species der qualitativen Accidenzen [1]. Endlich kann man ein Seiendes ausschließlich von Seite seiner Materialität in's Auge fassen, und in dieser Hinsicht stellt es sich, als ein Complex von vielen quantitativen Theilen nur mit Rücksicht auf seine äußere Begränzung als Eines dar. Die bestimmte, besondere Art und Weise dieser Begränzung gibt die Gestalt oder Figur als vierte species der qualitativen Accidenzen. In Beziehung auf alle diese Qualitäten läßt sich, wie später vielfach zu ersehen sein wird, eine mit den aufwärts steigenden Seinsgraden zunehmende Vollkommenheit der qualitativen Accidenzen nachweisen, wie in jeder anderen Seinskategorie; hier sei vorläufig nur darauf hingedeutet, wie das Regellose, Zufällige und Unvollkommene in den Gestalten der irdischen Körper in dem vollkommenen Ebenmaaße

---

dicitur sive ad aliud, sive ad finem. Ibidem. — Die Beziehung auf die Qualitäten der reinen Geistwesen bleibt hier ausgeschlossen: De propriis passionibus incorporeorum nihil novimus; ideo in libro de anima dicitur, quod omnes passiones sunt ipsius conjuncti; et ista pertinent ad primam speciem qualitatis. Si autem illud sit corporeum, sic accipiuntur tres aliae species quantitatis. Opusc. 42, de nat. gen., c. 21.

[1] Auch die psychischen Affectionen gehören hieher, soweit sie mit einer körperlichen Alteration verbunden sind: Semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maxime circa cor quod est principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur. 1 qu. 20, art. 1. — Si vero ira, amor, odium et haec quae philosophus passiones secundum animam vocat, diu durarent, passibiles qualitates dicerentur. Opusc. 48, de praed. qual., c. 5.

der sphärischen Himmelskörper vollkommen überwunden ist, gleichwie andererseits in der distincten Gliederung des menschlichen Leibes die reglose Starrheit der leblosen irdischen Stoffe bewältigt und den Zwecken der sich selbst determinirenden freien Selbstbewegung dienstbar gemacht ist.

Ein näheres Eingehen in die Accidenzen der übrigen genera gehört nicht mehr in die Ontologie [1]); hier handelt es sich vielmehr um die Erklärung und Ableitung der im Bisherigen vielfach angedeuteten Grade und Unterschiede im Sein der Dinge. Die Deduction dieser factisch bestehenden Unterschiede schließt sich zunächst an den Gedanken an, daß Alles, was außerhalb der absoluten Wirklichkeit Gottes besteht, aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzt sein müsse. Aus der denkbaren Verschiedenheit und Variation des Verhältnisses zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ergibt sich die Möglichkeit einer specifisch unterschiedenen Vielheit von Wesenheiten außer Gott. Die species unterscheiden sich demnach nach den Graden, in welchen das an sich bloß Mögliche an dem von Gott mitgetheilten Sein Theil hat [2]). Hier ist nun ein höchster und ein niederster Grad der Mittheilung denkbar, und innerhalb dieser beiden Gränzen eine Vielheit von species in absteigender Ordnung, welche aufsteigend mit einer fortschreitenden Zahlenreihe Ähnlichkeit hat [3]), nur daß sie nicht gleich dieser in's Unendliche wachsen kann. Von der Vollkommenheit des Seins hängt auch die Vollkommenheit

---

[1]) De aliis autem generibus, quae magis principia naturalia sequuntur, philosophus in praedicamentis suis parum loquitur, de quibus in physicis latius pertractatur. Opusc. 42, c. 21. Wir verweisen in dieser Beziehung auf unseren ätiologischen Abschnitt.

[2]) Diversae rerum species gradatim naturam entis possident. — Ratio determinatae speciei consistit in hoc, quod natura communis in determinato entis gradu collocatur. Gent. II, c. 95.

[3]) Distinctio formalis semper requirit inaequalitatem; quia, ut dicitur in VIII. Metaph., formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. 1 qu. 47, art. 2. Diese inaequalitas der Formen ist eine logische Nothwendigkeit: et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus, ut dicitur in X. Metaph. 1 qu. 75, art. 7.

der Wirksamkeit ab; demnach legt sich nothwendig der Gedanke nahe, daß die am Sein participirenden Formen in absteigender Ordnung an einer Gränze anlangen, wo sie wegen eines geringsten Grades ihres Theilhabens am Sein nur einer höchst unvollkommenen Wirksamkeit aus sich fähig wären, wenn ihnen nicht ein bestimmtes Suppositum zu Theil würde, auf welches gestützt sie eine in ihrer Art vollkommene Thätigkeit entwickeln können [1]). So erscheint an der untersten Gränze des Engelreiches der Mensch, aber nur als Mittelglied einer noch weiter fortzusetzenden Reihe, wo die Materie unerläßliche Bedingung, nicht nur der Wirksamkeit, sondern auch der Subsistenz der Formen wird. In den Formen, welche in sich subsistiren ohne alle Verbindung mit der Materie, fällt der specifische Charakter nothwendig sowol mit dem individuellen, als mit dem generischen, soweit ein solcher innerhalb der allgemeinsten generischen Bestimmtheit des creatürlichen Seins sich aussondert, ganz zusammen; jede besondere species ist ein besonderes genus, jedes besondere genus existirt als Individuum. Im Menschen sind die Formen noch subsistente Individuen; aber die ratio generis ist schlechthin von der Materie herzunehmen, mit welcher die Formen vereinigt sind. Unterhalb des Menschen hört aber auch eine von der Materie unabhängige Subsistenz der Formen auf, wenn schon zunächst in den himmlischen Körpern jede materiell subsistirende species selbst noch Individuum ist. In der irdischen Region ist aber auch eine solche Subsistenz der species als besonderer Individuen nicht mehr möglich, sondern ihre Einheit geht in eine Vielheit besonderer Subsistenzen auseinander, deren Gesammtheit erst die wirkliche species constituirt. So wiederkehrt demnach in der Körperwelt ein den Verhältnissen der geistigen Welt analoges Verhältniß zwischen den höheren und niederen Formen, und zugleich ist auch ersichtlich, wie die höheren Formen

---

[1]) Perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo, quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. 1 qu. 89, art. 1.

der Körper sich den niedersten der geistigen Welt anschließen, um deren Reihe in der dämmernden Region der materiellen Wirklichkeit bis zu den untersten Graden hinabzuführen, in deren Bereiche die Strahlen der von Gott ausströmenden Lichtkraft sich mehr und mehr auflösen und zerstreuen, und in dem Maaße, als sie sich derart abschwächen, von der dunklen Materie überwogen werden — am meisten in dem Gebilde des elementaren Erdkörpers. Eben so ist die Zusammensetzung aus Materie und Form ein in den niederen Graden der Wirklichkeit ausgedrückter Reflex der ursprünglichen Zusammensetzung alles Creatürlichen aus Möglichkeit und Wirklichkeit, und zugleich eine Potenzirung der ursprünglichen Gezweitheit aller creatürlichen Existenzen. Aus der Diversität der Formen muß endlich auch noch eine Diversität der Materien gefolgert werden. Da die Materie überhaupt nur um der Form willen nothwendig ist [1]), so muß sie, wo sie nothwendig ist, der Form, welcher sie als Substrat zu dienen hat, angemessen sein [2]). So wird denn in der That zwischen der unveränderlichen Materie der himmlischen Körper und der veränderlichen Materie der irdischen Körper unterschieden, zufolge der verschiedenen Verhältnisse, welche in der irdischen und in der himmlischen Sphäre obwalten, indem die himmlischen Körper als das primum in genere corporalium nothwendig das in ihrer Art Einfachste sind, demnach auch die Materie, in welcher die einzelnen species der himmlischen Körper subsistent sind, von anderer Beschaffenheit sein muß, als die der niederen irdischen Körper.

Verfolgt man die gesammte Reihe der Subsistenzen aufwärts, so führt sie von den untersten Formen, die ausschließlich nur in einem Anderen subsistiren, auf eine höchste und letzte hin, die ausschließlich nur durch sich selbst subsistirt; und wie jene das Sein auf die mindest vollkommene, beschränkteste Art haben, so ist um-

---

[1]) Non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas. Nam actus melior est potentia; id autem, propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae, ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis. Opusc. 2, c. 71.

[2]) Unde fit, ut quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam; et secundum diversas formas diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formae et operationem ipsius. Gent. III, c. 97.

gekehrt die höchste und erste Form das Sein in vollkommenster, absoluter Weise oder die absolute Realität selber, hat also alle Realität, an welcher alle übrigen Subsistenzen participiren, absolut und im vollkommensten Grade eigen, ist somit die absolute Allheit selber [1]). Das in Gott absolut geeinigte Sein geht aber außer ihm nothwendig in eine Vielheit diverser Dinge auseinander [2]); die Verschiedenheit derselben ist durch ihren Abstand von Gott bestimmt, und dieser Abstand bemißt sich selbst wieder nach dem abgestuften Maaße der den Dingen mitgetheilten Realität. Daraus ergibt sich auch das Princip, nach welchem die Dinge geordnet sein müssen, indem ihr Rang nach dem Grade ihrer Nähe oder Ferne von Gott bestimmt ist [3]). Das absolute Causalprincip dieser Ordnung ist

---

[1]) Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim, quod si aliquid calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem Dionysius tangit dicens, quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in se uniformiter esse praeaccipit. 1 qu. 4, art. 2.

[2]) In hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest, nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Gent. III, c. 97.

[3]) Ex diversitate formarum sumitur ratio ordinis in rebus. Quum enim forma sit secundum quam res habet esse, res autem quaelibet, secundum quod esse habet, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles Physic. I., de forma loquens, dicit quod est divinum quodddam et appetibile. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est; unde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia; propter

dem Gesagten zufolge nur Gott selber; jedes höhere Formprincip aber causirt in seiner Weise in der von ihm beherrschten Seinssphäre eine nach demselben Principe organisirte nachbildliche Ordnung auf Grundlage der gottgesetzten Reihenordnung [1]). Für diesen nachbildlichen causalen Einfluß ist jedoch vorwiegend nur in der veränderlichen irdischen Weltsphäre Raum gegeben; und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn gesagt wird, daß die Ordnung, d. i. das Durchherrschtsein von einem durchgreifenden Ordnungsprincipe den himmlischen Kreisen der geistigen und körperlichen Existenzen wesentlich, den irdischen Kreisen hingegen per accidens eigen sei, indem sie in diesen durch die Wirksamkeit der himmlischen Kräfte vermittelt werden muß [2]).

---

quod Aristoteles diffinitiones, per quas naturae rerum et formae signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis; ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Ibidem.

[1]) Dicendum, quod, sicut philosophus dicit in V. Metaph., prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet, quod ubicunque est aliquod principium, sit etiam ordo. 2, 2 qu. 26, art. 1.

[2]) Oportet, quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo; perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem, quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens; conveniunt enim in natura, et differunt secundum principia individuantia et diversa accidentia quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum. In istis autem inferioribus quae sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, inveniuntur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quaedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi scil. in corporibus coelestibus non invenitur ordo per accidens sed solum per se, cum omnia coelestia corpora ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua

c. Vom Wesentlichen und Zufälligen an den Dingen.

Wesentlich heißt im Allgemeinen, was an sich ist oder sein kann; zufällig, was nicht an sich, sondern nur an einem Anderen sein kann. In diesem Sinne fällt zunächst alles Substanzielle unter den Begriff der Wesentlichkeit, alles von der Substanz Getragene unter den Begriff der Zufälligkeit. Nun aber tritt unter den Substanzen selbst wieder ein grundwesentlicher Unterschied hervor; alle Substanzen außer der göttlichen sind durch Gott wirklich, die göttliche Substanz muß die Wirklichkeit selber sein. Ist in der göttlichen Substanz das Sein selber wesentlich, so ist aus ihr jede Zufälligkeit schlechthin ausgeschlossen; alle Wesen außer Gott aber haben das Sein von Gott, und darum ist das Sein an ihnen zufällig. Der erste Unterschied von Wesentlichem und Zufälligem tritt also hervor in dem an den geschaffenen Substanzen hervortretenden Gegensatze von Wesen und Sein. Ihrem Sein nach sind alle Dinge außer Gott zufällig [1]). Nun aber zerfallen die determinirten Substanzen in einfache und zusammengesetzte. Die einfachen Substanzen sind reine Formen, welche als solche alles weitere Zufällige außer dem Sein von sich ausschließen [2]). Die zusammen-

---

ordinata per accidens — et sic relinquitur, quod omnes angeli specie differant etc. De spirituali creatura, art. 8.

[1]) In Kraft dieser Bestimmtheit wird die Substanz oder Wesenhaftigkeit zu einem Suppositum, und unterstellt sich der ersten Seinskategorie, unter welche alles determinirte Sein fällt: Dicendum quod secundum philosophum in V. Metaph. substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Graeci *οὐσίαν* vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. 1 qu. 29, art. 2.

[2]) Nun aber wird das esse zuvörderst eingetheilt in potenzielles und actuelles Sein; daraus folgt, daß an allen Wesen, deren Sein zufällig ist, auch das Können und Wirken als Accidenz betrachtet werden müsse: Cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substan-

gesetzten Substanzen aber sind nicht Formen, sondern haben Formen, für welche die Materie das Suppositum abgibt. Insofern nun, wie bei den irdischen Körpern der Fall ist, die Materie in verschiedene Formen hineingebildet werden kann, ist für die zusammengesetzten Substanzen nicht bloß das Sein, sondern nebstdem auch das Sosein etwas Accidentelles.

Die körperlichen Substanzen haben mit den geistigen die Zufälligkeit des Seins gemein; eben so ist es beiderlei Arten von Substanzen gemein, daß in der Wirklichkeit ihres Seins die Substanzialität desselben von den Eigenschaften desselben als Accidenzien sich abscheidet [1]). Jede zufällige Substanz ist auf eine bestimmte

---

tiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia, quod non potest esse verum neque in anima neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est. 1 qu. 77, art. 1.

[1]) Forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum, quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus. Forma autem simplex quae non est suum esse sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis et praecipue ejus quod consequitur speciem; hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium. 1 qu. 54, art 3. — Übrigens muß man, da Substanz und Wesen zwei verschiedene Begriffe sind, unterscheiden zwischen dem, was einem Dinge substanziell, und was ihm wesentlich eigen ist. Was im ersteren Sinne accidentell ist, muß es nicht im letzteren sein: Si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scil. secundum esse in subjecto et non esse in subjecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens, secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid medium est inter substantiam et accidens, quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei, non autem quidquid est extra essentiam potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales. 1 qu. 77, art. 1.

Art determinirt, und diesen modus proprius substantiae nennt man ihre Qualität [1]. Die Qualitäten der einfachen Substanzen sind uns unbekannt; die Qualitäten der zusammengesetzten Substanzen sind aber wieder in solche zu scheiden, welche den Körpern vermöge ihrer substanziellen und vermöge ihrer accidentalen Formen zukommen. Mit Beziehung auf letztere stellt sich neben dem Gegensatze von Substanz und Accidenz auch weiters noch der Gegensatz von Subject und Accidenz als eine concreteste Determination und Anwendung des Gegensatzes vom Wesentlichen und Zufälligen hervor. Das Quale der körperlichen Substanz als solcher schließt in sich, daß jeder Körper vermöge seiner Materialität ein Quantum continuum mit bestimmten Dimensionen sei; dieses Quantum erscheint vermöge der ihm aufgedrückten substanziellen Form unter einer bestimmten Begränzung und Figur und nimmt einen bestimmten Raum ein. Eben so kommt der körperlichen Substanz vermöge ihrer Zusammensetzung aus Materie und Form eine bestimmte Leidens- und Wirkensfähigkeit zu. Abgesehen von diesen absoluten Accidenzen, welche jedem Körper für sich zukommen, steht jeder Körper nothwendig unter der Kategorie der Relation, vermöge welcher er als Einheit in einer Mehrheit zählt, nach Quantität und Qualität vergleichungsweise durch ein äußeres Maaß bestimmt wird, und sein Thun und Leiden als Geben und Nehmen erscheint. Dasjenige aber, was er wirkt und leidet, gehört bereits unter die respectiven Accidenzien, ebenso der ihn umgränzende Raum, die Lage, die er in demselben einnimmt, und die Zeit, unter welche sein Sein und Thätigsein fällt. Von den Eigenschaften, welche dem Körper als Körper eigen sind, müssen diejenigen unterschieden werden, welche ihm vermöge seiner specifischen Qualität eigen sind, insofern

---

[1]) Propria qualitas importat quemdam modum substantiae; modus autem est, ut dicit Augustinus (4 super gen. ad lit., c. 3), quem mensura praefigit; unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quae est differentia substantiae; ita id, secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V. Metaph. 2, 1 qu. 49, art. 2. Im weiteren Verlaufe gibt der hier citirte Artikel eine Deduction der vier Aristotelischen species der accidentalen Qualität.

ihm diese oder jene substanzielle Form eigen ist. Vermöge der Besonderheit ihrer substanziellen Formen haben schon die fünf Grundarten aller körperlichen Substanzialität (die himmlischen Körper und die vier Elemente) ihre besonderen Qualitäten, welche auch in den zusammengesetzten Körpern enthalten sind.

In der den körperlichen Substanzen zukommenden Leidens- und Wirkungsfähigkeit ist das Entstehen und die Hervorbildung accidenteller Formen begründet, welche nicht gleich den substanziellen das Sein erst begründen, sondern zu demselben hinzukommen und sich bei zusammengesetzten Körpern vervielfältigen. Die Accidenzien eines zusammengesetzten Körpers (d. h. eines Körpers, welcher in der Verbindung einer bestimmten Form mit einer bereits signirten Materie besteht) sind theils aus dem signirten Substrate herzuleiten, theils sind sie dem Subjecte vermöge seiner Form eigen. Die aus der Beschaffenheit des materiellen Substrates stammenden Accidenzen sind generisch oder individuell, je nachdem sie von der materia communis des Subjectes herrühren oder aus der individuellen Ausprägung des specifischen Charakters im Subjecte resultiren; die aus der Form stammenden Accidenzien aber sind specifischer Art.

II. Ätiologie.

a. Von den Vorgängen in der irdischen Weltsphäre.

Das allgemeine Substrat alles irdischen Geschehens ist die irdische materia prima, deren Wesen gestaltlose, unbestimmte, reine Passivität ist. Weil aber Wesen, ist sie doch auch wieder etwas Bestimmtes, weil sie nicht ein reines Nichts, weil sie ferner von der Materie der Himmelskörper verschieden ist, und endlich weil sie, obwol an sich noch unbestimmt, doch eine genau begränzte Bestimmung für bestimmte Arten von Formen hat. Sie existirt gar nicht nach ihrem reinen Ansich, sondern allenthalben nur in Verbindung mit einer bestimmten Form [1]), durch welche sie selbst auf besondere

[1]) Repugnat rationi entis non ens simul et secundum idem existens, unde quod aliquis simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid

Weise bestimmt ist. Vermöge ihrer passiven Bestimmbarkeit hat sie die Fähigkeit und darum auch die Bestimmung, verschiedene Eindrücke und Formen in sich aufzunehmen. Nun gibt es, wie bereits öfter erwähnt worden, eine Stufenfolge von Formen der irdischen Körper in aufwärts steigender Ordnung; diese Formen scheiden sich aber durchgreifend in die elementaren Formen der einfachen, und in die Formen der zusammengesetzten Körper. Es gibt mehrere und entgegengesetzte Formen der elementaren Körper, da jede besondere elementare Substanz vermöge ihrer Particularität und Besonderheit auf andere, qualitativ verschiedene und entgegengesetzte Substanzen hinweist. Die substanziellen Formen der elementaren Körper sind nach den primären Qualitäten zu bestimmen, ohne welche die greifbaren Körper der sublunarischen Region nicht gedacht werden können [1]), und auf welche alle anderen greifbaren Qualitäten zu reduciren sind. Die primären Qualitäten sind wieder doppelter Art: active und passive, und aus der Combination je einer activen mit je einer passiven Qualität ergibt sich der qualitative Charakter der vier irdischen Elementarkörper, welche das Substrat aller weiteren Zusammensetzungen und Mischungen abgeben. Die zwei primären activen Qualitäten sind: das Warme und das Kalte, die zwei primären passiven Qualitäten das Feuchte und das Trockene [2]). Die

---

contradictionem includens. Et de hujusmodi est, materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia participans actum. Esse autem actu repugnat actioni materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo, quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum, actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu materiam esse in actu et materiam habere formam. Dicere ergo, quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest. Quodlibet. III, art. 1.

[1]) Non sentimus secundum tactum nisi id quod excellit secundum qualitates complexionatas medio tactus, quod est caro; et illae sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, quarum nulla est in coelo. Et ideo coelum secundum naturam non est sensibile tactu, sed solum elementa, in quibus sunt quatuor qualitates, ex quibus fit complexio et tactus. De generatione et corruptione II, lect. 2.

[2]) Calidum est quod congregat homogenea sibi, quia subtile, quod calido est conveniens, attrahit; licet enim calidum segreget, sicut dicunt

vier möglichen Combinationen dieser entgegengesetzten Qualitäten sind: Trockene Wärme = Feuer; feuchte Wärme = Luft; feuchte Kälte = Wasser; trockene Kälte = Erde. Alle anderen tangiblen Eigenschaften der Körper sind aus den ersten vier Qualitäten abzuleiten: der Gegensatz von Schwerem und Leichtem reducirt sich auf den Gegensatz von kalt und warm; die Gegensätze des Harten und Weichen, Dürren und Klebrigen, Rauhen und Glatten, Groben und Feinen hängen mit dem Gegensatze von trocken und feucht zusammen. Die prävalirende Eigenschaft der Erde ist die Trockenheit, die Kälte die des Wassers, in der Luft prävalirt die Feuchtigkeit, im Feuer die Wärme [1]). Die Elemente können eines in das andere verwandelt

---

quidam ignem facere, tamen illud segregare est congregare, quia congregando homogenea segregat heterogenea per accidens. Quod autem frigidum sit activum, patet etiam per hoc, quia congregant omnia, tam quae sunt ejusdem naturae, quam illa quae sunt diversae. Aliquando enim aqua, terra, palea et hujusmodi per coagulationem factam a frigido congregatur. Humidum et siccum esse passiva, ostenditur per definitiones eorum; definiuntur enim per passiones eorum. Humidum enim est indeterminatum proprio termino bene terminabile termino alieno; siccum autem terminatur termino proprio, difficulter autem terminabile termino alieno. Ibidem.

[1]) Non est autem intelligendum, quod terra, licet sit magis sicca quam frigida, propter hoc sit siccior igne. Ratio enim in contrarium suadet. Duae enim sunt causae siccitatis. Una est frigus condensans et comprimens humidum, et per consequens removetur siccitas, quae non est aliud quam humiditatis privatio. Alia causa est caliditas humiditatem consumens. Manifestum est autem, quod motus causat calorem in eo quod potest calefieri; necesse est ergo in materia illa maxime profundet, quae semper est juxta velocissimum motum; haec autem est materia ignis, unde ignis est calidissimum omnium calidorum, ut dicitur II. Metaph. Potentior autem est ignis caliditas ad consumendum humidum quam terrae frigiditas; et idcirco ignis siccior est quam terra. Ulterius autem, cum virtus moventis sit minor in remoto quam in propinquo, minus calefacit motus coeli materiam aëris, imo minime; remanebit ergo humida magis quam calida. Non tamen magis quam aqua, quia in aqua est frigiditas faciens ad se fluere humidum; caliditas autem aëris non facit ad se fluere humidum; et ideo aqua est magis humida quam aër. Sensu enim sensibilia judicamus; manifestum est autem omnibus habentibus sensum tactus quod aqua humidior quam aër. Est tamen et minus frigida quam terra; quod sic patet: Frigiditas

werden; die Verwandlung geht leichter vor sich, wenn die eine der beiden Qualitäten des zu verwandelnden Elementes bleibt — schwerer, wenn beide Qualitäten desselben in ihre entgegengesetzten Qualitäten verwandelt werden müssen. In ersterer Weise kann aus dem Feuer Luft, aus der Luft Wasser, aus dem Wasser Erde und aus der Erde wieder Feuer erzeugt werden. In dieser Ordnung hat man sich die ursprüngliche Erzeugung der Elemente auseinander zu denken, abwärts steigend vom obersten bis zum untersten, welches seinerseits wieder eine bestimmte Qualität mit dem höchsten gemein hat und darum leicht in dasselbe verwandelt werden kann. Aber nicht bloß aus der Erde, sondern auch aus dem ihm entgegengesetzten Elemente der Luft, welche mit der Erde keine Qualität gemein hat, kann Feuer[1]) so wie auch Wasser erzeugt werden; gleicher Weise verhält es sich mit der Erzeugung von Luft und Erde aus Wasser und Feuer. Soll aber aus dem Feuer Wasser, aus der Luft Erde erzeugt werden oder umgekehrt: so müssen beide Qualitäten des zu verwandelnden Elementes zerstört werden, daher diese Art der Wandlung schwieriger und langsamer vor sich geht. Das beharrende Substrat aller dieser Verwandlungen und Erzeugungen des Einen aus dem Anderen ist die irdische materia prima, die unmittelbar eben so die materia communis der Elementarkörper ist,

---

enim causatur ex distantia ab orbe, sicut caliditas ex propinquitate; cum ergo inter cetera elementa terra magis distet a coelo, necessario sequitur quod terra frigidissima sit inter omnia elementa. De gen. et corr. II, l. 3.

[1]) Dubitatur de hoc quod hic dicit philosophus, quod corrupta frigiditate terrae et humiditate aëris fiet ignis; hoc enim non videtur possibile esse, quia nec terrae siccitas, nec caliditas aëris videntur ad generationem ignis posse sufficere. Ignis enim multo calidior est quam aër et siccior quam terra. Ad hoc autem dicunt quidam, quod non intendit philosophus, quod ex illis duobus purus generetur ignis, sed aliquid quod maxime participet naturam ejus, sicut exemplificat de flamma. Sed hoc stare non potest, quia philosophus loquitur de generatione elementorum; et praeterea etiam caliditas flammae multo intensior est quam caliditas aëris. Et ideo dicendum, quod generatur purus ignis. Et licet illa caliditas non sufficiat, juvatur tamen et intenditur per virtutem corporis coelestis et luce solis et per virtutem aliarum stellarum. De gen. et corr. II, l. 4.

wie die specifische Materie der zusammengesetzten Körper die materia communis der besonderen Individuationen der bestimmten species oder genera zusammengesetzter Körper abgibt. Die Elemente unterscheiden sich von einander in Rücksicht auf Ort, Gewicht und Größe. Das schwerste Element ist die Erde, welche den Mittelpunct der sichtbaren Schöpfung constituirt und auf den engsten Raum beschränkt ist[1]). Wasser, Luft und Feuer bilden concentrische Hüllen[2]) der Erde[3]) in stufenweiser Abnahme der Schwere und stufenweiser Zunahme des Umfanges[4]).

---

[1]) Nach Aristoteles — bemerkt Thomas — hätte die Erde einen Umfang von 400,000 Stadien oder 50,000 Meilen: Secundum autem diligentiorem considerationem modernorum astrologorum est rotunditas terrae multo minor i. e. 20,040 miliaria, ut Alfraganus dicit, vel 180,000 stadiorum, ut Simplicius dicit, quod quasi in idem redit. Nam 20,000 est octava pars 160,000. Hoc autem astrologi comprehendere potuerunt considerantes, quantum spatium in terra facit diversitatem unius gradus in coelo, et invenerunt, quod 50 stadia secundum Simplicium, vel 56⅔ miliaria secundum Alfraganum. Unde si multiplices hunc numerum per 360, qui est numerus graduum coeli, comprehendes rotunditatem terrae esse praedictae quantitatis, et sic ex his possumus argumentari quantitatem non solum esse sphaericam, sed etiam non magnam in comparatione ad magnitudines aliorum astrorum. Nam solem probant astrologi esse centies septuagies majorem terra, cum tamen propter distantiam videatur nobis pedalis. De coelo et mundo II, lect. 28.

[2]) Quanto aliquod elementum est subtilius, tanto est majus in quantitate. Et ideo aër est major quam aqua, et aqua quam terra; et ideo aër complectitur ista duo, undique complexus sphaericam figuram, a quo deficit aqua, quae quidem terram cingit, non totam operiens ipsam, complexa quidem circulum, sed deficiens a complexione sphaerae. Et hoc etiam sequitur necessitatem finis, ut in terra possit esse habitatio animalium respirantium et generatio plantarum. Terra vero quasi minima in centro concluditur. 2, dist. 14, qu. 1, art. 5.

[3]) Necesse est terram habere sphaericam figuram hac ratione, quia quaelibet partium ejus habet gravitatem ad medium. Est etiam hic considerandum circa motum partium terrae, quia major pars depellit minorem, quousque ipsa major pars perveniat ad medium; cujus ratio est, quia major pars terrae habet majorem gravitatem et per consequens majorem virtutem ut moveatur ad medium. Semper enim minor virtus vincitur a majori. Et ideo non est possibile, quod partibus terrae mo-

Aus den Elementen werden die zusammengesetzten Körper gebildet, deren specifische Qualität aus einer bestimmten Art der Ausgleichung entgegengesetzter Qualitäten der Elementarkörper resultirt [1]).

---

tis versus medium aliqua pars terrae intumescat vel fluctuet, ita scil. quod elevetur in situ una pars terrae super aliam — — et sic oportet quod partibus terrae quasi undique aequaliter compressis versus medium terra habeat sphaericam figuram. De coelo et mundo II, l. 27. — Ein anderer Grund hiefür (l. 28) ist, daß alle zur Erde fallenden Körper überall unter einem rechten Winkel auf die Erdoberfläche niederfallen. Ferner der runde Schatten des verfinsterten Mondes, das successive Sichtbarwerden von früher nicht gesehenen Sternen, wenn man, den Aufenthaltsort verändernd, gegen was immer für eine Himmelsgegend die Richtung nimmt.

[4]) Die Feuersphäre ist eigentlich keine besondere von der Luftsphäre verschiedene Sphäre, sondern nur die höhere Schichte der letzteren: Quartum elementum super aërem ordinatum non proprie vocatur ignis. Ignis enim significat excessum calidi, et est quasi quidam fervor et accensio quaedam, sicut glacies non est elementum sed quidam excessus frigoris ad aquam congelatam. Id autem ad quod sic se habet ignis sicut gelacies ad aquam, non est nominatum, et ideo nominamus ipsum nomine ignis, sicut si aqua non haberet nomen et nominaremus elementum aquae glaciem. Sed oportet intelligere, quod de toto isto corpore, quod a nobis dicitur aër, una pars, quae est propinqua terrae, est quasi calida et humida propter id quod habet de vapore et exhalatione terrae — — Sed illa pars quae est superior, est calida et sicca, et hanc partem vocamus elementum ignis. Et sic aër nomen commune est duobus elementis. Meteor. I, lect. 4.

[1]) Considerandum est, quod qualitates activae et passivae elementorum sunt ad invicem contrariae et suscipiunt magis et minus. Ex contrariis autem qualitatibus suscipientibus magis et minus constitui potest media qualitas, quae utriusque sapiat extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur remissis excellentiis qualitatum elementarium constituitur ex eis quaedam media qualitas, quae est propria qualitas corporis misti, differens tamen in diversis secundum diversam mistionis proportionem. Et ita haec quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis misti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio, quod participat utriusque naturam, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in propria qualitate corporis misti. Qualitas autem corporis simplicis est quidam aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen in virtute formae substantialis;

Die zusammengesetzten Körper werden eingetheilt in vollkommene und unvollkommene; vollkommen sind diejenigen Körper, welche in ihrer Zusammensetzung alle vier Elemente in sich fassen [1]. Die beseelten Körper, und überhaupt alle Körper auf der Erde, können nicht anders, denn als vollkommene Körper gedacht werden [2].

Als vorwiegend passive Elemente liefern Wasser und Erde das stoffliche Substrat aller Körper und Bildungen im Bereiche der

alioquin calor calefaceret tantum, non autem per ejus virtutem forma substantialis educeretur in actum, cum nihil agat extra suam speciem. Sic igitur virtutes formarum substantialium simplicium corporum salvantur in corporibus mixtis. Sunt igitur formae elementorum in mixtis non actu sed virtute; et hoc est quod philosophus dicit in I. de generatione. Opusc. 33, de mistione elementorum.

[1]) Omne quod est, aut est ex omnibus elementis, aut ex aliquibus. De anima I, lect. 12.

[2]) Omnia corpora mista, quaecunque sunt circa medium, quod est terra, necessario sunt composita ex omnibus simplicibus corporibus, quae sunt quatuor elementa. Das Erdelement muß nämlich die stoffliche Grundlage des Gebildes abgeben, das Wasser bewirkt den Zusammenhang der einzelnen Theile; Luft und Feuer sind nothwendig, um den Verbindungsproceß der beiden anderen Elemente einzuleiten. Denn: Terra et aqua alterantur in misto; cum autem unumquodque miscibilium alteretur a suo contrario, oportet aërem et ignem esse in composito; nam aër contrariatur terrae et ignis aquae. Dico autem elementum esse contrarium elemento, prout ratione qualitatum contingit substantiam esse contrariam substantiae. Quoniam igitur generationes sunt ex contrariis et in mistis sunt extrema contrariorum, scil. frigidum siccum quod est terra, et frigidum humidum quod est aqua, necesse est reliqua inesse, scil. calidum cum sicco et calidum cum humido, quae sunt ignis et aër. Dieß gilt denn auch von den beseelten Wesen, weil diese aus allen Elementen zugleich Nahrung ziehen, was nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß das ernährte Wesen die Natur des nährenden Stoffes an sich habe. Minus videtur, quod plantae quae sunt magis terrestres, nutriuntur ex pluribus, quam alia nutrita. Sed istae, licet videantur solum nutriri ex aqua, nutriuntur tamen ex omnibus; ergo multo magis alia. Quod autem plantae nutriantur ex omnibus, ex hoc videtur. Manifestum est enim quod nutriuntur ex terra et aqua et ex agricultura. Rustici enim colentes plantas miscent terram cum aqua ad nutrimentum plantarum. Si autem inest terra et aqua, necesse est esse alia duo extrema scil. aërem et ignem, eadem ratione qua supra. De gen. et corrupt. II, l. 8.

irdischen Weltsphäre. Das materielle Substrat (causa materialis) der leblosen Körper, jener zunächst, welche sich im Luftraume bilden, sind die aufsteigenden Wasserdämpfe und Erdausdünstungen [1]). Einige der dadurch erzeugten Phänomene haben keine von den Elementarstoffen: Wasser und Erde, verschiedene substanzielle Form, und können daher auch nicht im eigentlichen Sinne als zusammengesetzte und von den Elementen verschiedene Körper genommen werden. Hieher gehören die Erscheinungen des Regenbogens [2]), der Höfe, welche Sonne, Mond und hellere Sterne umgeben, der Nebensonnen, des Wasserziehens der Sonne u. s. w. Diese Phänomene sind lediglich aus der besonderen Art und Weise zu erklären, wie die Sonnenstrahlen die von der Erde aufsteigenden Wasserdünste beleuchten und in ihnen sich brechen [3]). Die trockenen Erdausdün-

---

[1]) Sunt duae species exhalationis, una quidem humida quae vocatur vapor, alia autem sicca quae quia non habet commune, a quadam sui parte vocatur fumus. Nam fumus proprie dicitur exhalatio sicca lignorum ignitorum. Duae autem hae exhalationes non sic discretae sunt ab invicem, quasi humidum sit sine sicco et siccum sine humido, sed ab eo, quo excedit utraque, denominatur. Meteor. II, l. 7. Der qualitativen Beschaffenheit dieser Dämpfe und Dünste entsprechen bestimmte Arten der Lufterscheinungen: Vapor propter humiditatem est quasi in potentia ad aquam; exhalatio autem propter siccitatem est quasi in potentia ut igniatur. Meteor. I, l. 4.

[2]) Quandoque calor solis omnino supervincit vapores et exsiccat eos, et tunc pluviae sequi non possunt. — — Quandoque vero e converso virtus solis ad hoc valet quod vapores multiplicat, sed tamen non potest eos desiccare; et tunc superabundant pluviae et est ratio diluvii aquarum. Quandoque vero medio modo se habet, ut scilicet virtus solis non solum operetur ad elevationem vaporum, sed etiam habeat victoriam super eos, ut non tantum multiplicentur, quod diluvium inducere possint, nec etiam vapores omnino desiccantur ut pluvia non sequatur. Et ex hac media dispositione seu comparatione solis ad vapores causatur Iris, quae non apparet vaporibus omnino desiccatis, nec etiam eis omnino in aëre superabundantibus. Et ideo Iris est signum diluvii non futuri, in quantum procedit ex tali causa quae repugnat diluvio. Quodlibet. III, art. 30.

[3]) Über das Farbenspiel des Regenbogens sagt Thomas: Nubes, quanto fuerit propinquior soli, tanto minus est colorata colore Iridis, sed apparet alba; sed visa in aqua per refractionem apparet nigrior propter distantiam, et ideo tunc videtur habere aliquem colorem Iridis. — — Ubi

stungen liefern den Stoff der feurigen Lufterscheinungen; zu diesen gehören die Kometen [1]), die Milchstraße [2]), die mit Feuererschei-

est fortior et intensior actio fulgidi in nubem, propter minorem distantiam, ibi permutatur color clarus solis iu puniceum, qui est proprinquior albo. Fulgidum enim visum in nigro videtur puniceum. Et talis refractio fit in prima periferia iridis. Sed refractio facta a secunda periferia adhuc est debilior propter majorem distantiam; ideo in ea apparet color viridis qui est propinquior nigro quam puniceus. Et in tertio circumferentia apparet alurgus quia etiam propinquior est nigro quam viridis. Numerus colorum iridis statum habet in tribus et non procedit ultra sicut in pluribus aliis naturalibus terminus est in tribus, ut patet in I. coel. Permutatio autem, si qua alia fit in aliis partibus nubis, est insensibilis et non facit apparere alium colorem praeter istos. Ratio autem quare tantum tres sunt colores in Iride, est quia tot sunt ibi colores, quot sunt loca in nube, a quibus fit diversa refractio. Sed illa sunt tantum tria, scil. supremus, medius et infimus, a quibus refrangitur lumen. Meteor. III, l. 6. Eben daselbst findet sich ein umständlicher, mehrere Folioseiten füllender Excurs über die Natur dieses Phänomens, auf welchen hiemit verwiesen wird, vermöge des Interesses, welches er als Zeugniß für den damaligen Stand der Physik hat.

[1]) Die Kometen sind wieder von zweierlei Art. Einige sind lediglich nur flammende Dünste, welche in der Luft schweben: Quando talis exhalatio fuerit condensata et propter motum superioris corporis inciderit in ipsam exhalationem aliquod principium igneum, ita scil. quod ex aliqua parte incipiat exuri sic, quod ignis non sit tam multus ut cito exuret materiam, neque etiam sit ita debilis ut cito exstinguatur, sed sit talis, quod plus et diu possit permanere cum quantitate ignis et dispositione materiae inspissatae..... tunc fit stella cometa. Meteor. I, l. 11. Bei anderen Kometen bilden die Erddünste nur den Schweif des Meteors, als dessen eigentlicher Kern ein in den Dünsten durchscheinender siderischer Körper genommen werden muß: Quando sub aliqua stellarum errantium vel non errantium exhalatio adunatur per motum illius stellae, tunc aliqua stellarum dictarum fit cometa; non quod stella, quae apparet, sit aliquod igneum in aëre, sed est vera stella errans vel non errans; non tamen ejus coma est in loco coelesti ubi sunt astra, sed sub coelo in aëre. Et ponit exemplum de halo i. e. de aëre, qui videtur aliquando circumstare solem et lunam etiam sole et luna motis. Haec enim passio fit in aëre condensato sub motu solis et lunae. Sicut igitur halo se habet ad solem et lunam, ita coma se habet ad stellas fixas vel erraticas, quando apparent cum comis. Ibidem.

[2]) Dieses Phänomen bildet sich statt der Kometen aus jenen trockenen Erddünsten, welche unter dem Zodiacus aufsteigen und von dessen bewegenden Einflüssen

nungen verbundenen Gewitter[1]), die Sternschnuppen, Irrlichter, Feuer-

afficirt werden: Circulus animalium, qui dicitur Zodiacus, dissolvit adunationem praedictae exhalationis propter hoc, quod per Zodiacum moventur sol et alii planetae; et haec est etiam causa, propter quam ut plurimum cometae non apparent in Zodiaco, sed extra tropicos. Et haec est etiam causa propter quam circa solem et lunam non fit coma; quia videlicet per motum solis et lunae citius disgregatur exhalatio, quam diximus esse causam apparitionis cometae et lactei circuli, quam ut possit adunari ad causandum apparitiones praedictas. Sed iste circulus, in quo apparet nobis videntibus lactea claritas, est unus maximorum circulorum, quia dividit sphaeram per medium, et est sic dispositus secundum situm, ut ex utraque parte multum excedat utrumque tropicum, scilicet hyemalem et aestivum, licet intersecetur a Zodiaco. Et etiam locus istius circuli est plenus magnis stellis fulgidis, et quae propter frequentiam et spissitudinem vocantur sporatica i. e. seminatae in coelo, quod etiam manifeste oculis videri potest. Ita quod propter hujusmodi causam semper in tali coeli parte adunetur exhalatio, quia videlicet in hac parte coeli est efficax virtus stellarum ad attrahendam exhalationem, et non est causa vehemens, quae impediat ejus adunationem, sicut accidit sub Zodiaco circulo. Ista igitur exhalatio adunata sub tali parte coeli facit videri ibi lacteam claritatem, sicut et exhalatio consequens aliquam stellam facit ibi videri comam. Ibidem. Die Verwandtschaft der Milchstraße mit den Kometen wird in folgender Weise erklärt: Quod in cometis est coma circa unam stellam, eandem passionem accidit fieri circa quemdam circulum. Ita quod lactea via, quasi diffiniendo, nihil aliud sit, quam coma ejusdem maximi circuli in coelo apparens propter segregationem i. e. elevationem a terra exhalationis ad illam partem adunatae. Et ideo, sicut prius dictum est, non fiunt multi cometae nec frequenter; quia talis adunatio, quae elevata est a terra secundum unamquamque circulationem et adunatur maxime in loco lactei circuli; ita quod a lacteo circulo exhalatio superabundans non relinquitur, quae possit esse materia apta ad cometae apparitionem. Ibidem.

[1]) Si sit comprehensus vapor siccus in vapore humido, tunc quando vapor humidus sursum ascendit et incipit inspissari propter frigus, vapor siccus in vapore illo humido inclusus facit agitationem magnam et inflammatur. Talis enim vapor cito inflammatur, ut est videre in vapore, qui egreditur de ventre hominis; et haec inflammatio est causa fulgoris et coruscationis. Agitatus autem vapor siccus in interioribus nubibus multiplicem sonum facit. Si etiam sic inflammatus percutiat latera nubis et non scindat, tunc micat non clare, sicut si aliquis aliquem splendorem videret per pannum. Est enim nubes aliquantulum

kugeln [1]) u. s. w. Dieselbe trockene Erdexhalation ist unter anderen

pervia; unde aliqualiter videtur. Sonat autem sicut sonus flammae in medio incendio. Aliquando etiam sine inflammatione, et per consequens sine coruscatione, fit sonus quasi tumultuans; et hoc fit cum percutit non inflammatus in lateribus nubis. Si autem percutiat latera et scindat, tamen cum difficultate quadam, et hoc in parte grossiori nubis, tunc est terribilis sonus, quasi quis pannum immensae latitudinis scinderet, et tunc visus fulguris vel coruscationis est curvus, quia non recte egreditur de nube, ut dictum est. Aliquando scindit nubem virtute magna et quasi subito, et totus vapor simul egreditur; et tunc sonat sicut vesica inflammata vel si uter inflatus frangeretur super caput alicujus, et percutit aërem percussione fortissima. Aliquando vapor ille siccus ex inflatione crescit, et quaerens majorem locum facit dissolvere nubem subito et sonare ad modum viridium lignorum trepidantium in igne, vel ovorum maxime; et hoc maxime apparet in castaneis, quibus in igne positis cum humidum incipit resolvi et majorem locum quaerere, frangit testam resistentem et cum impetu et sono magno exit. Aliquando etiam non valens exire exstinquitur, et sonat ad modum ferri candentis in aqua exstincti; quem sonum vocat philosophus sisinum vel stridorem. Aliquando etiam ille vapor facit diversa foramina in locis nubis minus spissis, et tunc facit quasi sonum sibili, sicut ventus, quando exit per foramina. Aliquando, antequam incendatur, erumpit de nube, et tunc sonat sicut folles fabriles cum sufflant. Comm. in psalm. 17.

[1]) Secundum philosophum a terra humida resolvitur virtute caloris solis vapor calidus et humidus, a terra autem sicca vapor siccus et calidus; sed naturaliter plus ascendit secundus quam primus. Hic enim assimilatur igni, ille aëri, et hunc vaporem psalmus vocat fumum scil. calidum et siccum. Philosophus vero vocat eum materiam incendii. Sursum enim latus hic vapor cum modico augmento coloris factus per modum circulationis accenditur. Qui quidem fumus siccus, si habeat longitudinem et latitudinem, postquam accensus est, vocatur flamma (est enim flamma secundum philosophum spiritus sicci ardoris); si longitudinem tantum, vocatur dali sive titiones et aegibes, sive caprae et sidera. Dali quidem, quando est materia illa incendii longa, continua sine scintillatione. Caprae vocatur, quando est cum scintillatione i. e. quando videtur salire et discurrere sicut caprae. Sidera, quando est materia discontinua et videtur volare sicut sidera; et hoc habet minimum de materia. Est et aliud genus siderum, quod est frigus expellens calidum; et talia sidera non videntur volare, sed magis projici, ut dicit philosophus. Et generantur non ex fumo omnino sicco, sed vapore magis humido et calido, qui secundum naturam suam non tam

Umständen auch die causa materialis der Winde und Erderschütterungen [1]). Winde entstehen, wenn die durch die Kälte verdichteten und deßhalb durch ihre Schwere an weiterem Aufsteigen verhinderten Erddünste von den Bewegungen des Himmels und namentlich der Sonne afficirt und mitgerissen werden [2]). Die Erdbeben entstehen durch die in der Erde verschlossenen Dünste, welche, durch

---

ascendit sicut siccus, sicut dictum est. Et quia est siccum, patitur a frigido et repercutitur et inferius projicitur. Et fit hoc in die et in sereno; alias exstingueretur a densitate et humiditate aëris. Et quia videtur in die, signum est, quod est prope terram. Ascendit autem dupliciter, et per continuationem sicut superior flamma accendit inferiorem lucernam, sive per motum a frigore et constrictione sive conglobatione calidi. Ibidem.

[1]) Ventus, terraemotus, tonitruum et coruscatio sunt idem secundum substantiam, quia omnia sunt exhalatio sicca, quae quidem lateraliter mota et fluens circa terram est ventus; sed propulsa infra terram et ibi angustiam passa est terrae motus; in nubibus autem subtiliata et propulsa a frigido, quando nubes congregantur in aquam, facit tonitruum, coruscationem et cetera quae sunt ejusdem generis. Meteor. II, l. 16.

[2]) Superior aër et ventus moventur circulariter secundum motum coeli, et licet in superiori aëre non flant venti sed in inferiore, qui est infra altitudinem montium supremorum, tamen iste etiam aër aliquid participat de motu superioris, licet ista circulatio non compleatur. Et ex hoc contingit, quod exhalationes commoventes aërem non movent ipsum in sursum vel in deorsum, quod videtur exigere subtilitas exhalationis calefactae aut frigiditatis jam condensatae; sed commovent aërem in obliquum, quasi aëre retinente aliquid de utroque motu. — Quod principium motus ventorum sit sursum, manifestat ipse aër, in quo apparet motus venti antequam ventus flaverit in terra. Nam si apparuerit aliqua nubes aut caligo, videtur moveri a vento jam existente in aëre, antequam veniat circa terram, tanquam vento habente principium motus sursum. Sed quia ventus generatur ex multitudine exhalationis siccae resolutae a terra, manifestum est, quod, licet principium motus sit desuper, tamen principium materiale generationis est de subtus. Et hoc ideo, quia ab illo loco incipit motus venti, in quem tendit exhalatio sicca elevata, sicut ab illo loco incipit descendere pluvia, quo ascendit vapor. Et hoc apparet ex hoc quod motus venti magis dominatur in locis altis remotis a terra. Et etiam cum exhalatio in rectum sursum feratur, ibi incipit motus; et in loco, ubi appropinquat illi principio, magis potest ventus; sed tamen manifestum est, quod principium generationis venti est e terra. Meteor. II, l. 8.

die siderische Einwirkung erwärmt und entflammt, einen Ausweg nach Oben suchen, um ihren natürlichen Ort als leichter Körper zu erreichen [1]; je nach Umständen erfolgen aus diesem Streben Erdstöße oder leisere Erzitterungen des Bodens [2]. Dieselbe Ursache,

---

[1] Aliquando infra terram elevatur grossior vapor siccus, qui propter suam grossitiem et terrae soliditatem et profunditatem non exspirat extra, sed clauditur in terra, et congregatur in aliqua concavitate terrae simili sibi, et coarctatur ab aliquo corpore non sibi simili in specie, et sic agitatur in terrae visceribus, et sic commovet eam. Nec mirum, cum videamus ventum in mari facere undas quasi montes, et in terra elevare arbores et aedificia corruere, et in aëre tempestates maximas facere. Quod autem ventus sit causa terrae motus, signum est, quod ante terrae motus consuevit fieri tranquillitas a ventis; sed post terrae motum sunt venti. Materia autem terrae motus subtiliata per calorem solis exspirat a terra; et sic cessat terrae motus et fit ventus. Causa terrae motus est impulsio unius venti ab alio; et propterea non potest esse in tota terra simul, sed durant per ducenta miliaria ad plus, ut dicit Seneca. Et dicit, quod terrae motus divisit Siciliam a Calabria, et Hispaniam ab Africa. Et durat aliquando per quadraginta dies, aliquando per unum annum. Item nota, quod terra solida, a qua non potest vapor exire extra, apta est ut cito moveatur; ea enim, quae est de natura lapidea, non leviter movetur et concutitur; oportet tamen ab aliqua parte porosam esse unde ingrediatur vapor ut per poros intrat et per soliditatem contineatur. Et si dicas, si ingrediatur non potest egredi, dicendum, quod non potest semper hoc facere; quia aliquando semper continuatur ingressus et elevatio vaporis ad locum illum. Et iterum quia calidum non vadit inferius, ad hoc cooperatur unda maris claudens poros, et prae frigore recludens inferius. Unde loca cavernosa circa mare faciunt frequenter terrae motum. Item nota quod iste vapor continue egreditur de terra quantum ad aliquid, et propterea tempore terrae motuum animalia, quae portant caput juxta terram, saepe ex hoc inficiuntur per vaporem illum venenosum egredientem de terra. Comm. in psalm. 17.

[2] Sicut spiritus interceptus in corporibus nostris dupliciter movet corpus, scil. per pulsum et tremorem, sic etiam existimandum est spiritum i. e. exhalationem similiter facere in terra. Spiritus enim vitalis in corpore nostro est causa pulsuum, in quantum per ebullitionem vel respirationem propellitur ad exterius; et etiam est causa tremoris propter frequentem pulsationem, eo quod frequenter repulsus repellit. Sic etiam similiter ipse spiritus inclusus in terra aliquando propellit terram ad alteram partem; et vehementer repulsus facit terram tremere et

welche die trockenen Erddünste zu Winden macht, verwandelt die wässerigen Ausdünstungen in derselben mittleren Luftregion in Wolken [1]), mit welchen eine Reihe anderer Phänomene verwandt ist: der Regen [2]), der Nebel [3]), der Thau und Reif [4]), Schnee [5]), Hagel [6])

---

causat terraemotum. Sicut etiam in nobis post urinationem accidit frequenter tremor quidam propter hoc, quod aër frigidus ingrediens interiora per vias urinae propellit spiritum intus et propellitur ab eo; et sic propellentes se invicem frequenter percutiunt membra et faciunt ea tremere. Eodem modo oportet intelligere de exhalatione, quae propulsa ad unam partem terrae repellitur ad aliam; et sic frequenter percutiendo partes terrae facit eam tremere et causat terraemotum. Aliquando autem spiritus movetur non ad latus, sed sursum motu recto quasi ebulliendo, et causat terrae motum qui aliquando evertit domos et turres ingentes et civitates, transportando terram, in qua sunt, a loco suo. Meteor. II, l. 14.

1) Über die Farben der Wolken bemerkt Thomas im Commentar zum Evangelium Matthäi aus Anlaß der Stelle Matth. 16, 2. 3: Ratio (hujus dicti) secundum philosophum est ex diffusione radiorum solis super vapores. Quando enim vapores sunt multi, tunc radii non possunt penetrare; et tunc fit color niger in aëre. Quando vero subtiles, penetrant. Sed quando, quod est igneum, dominatur, tunc apparet color rubeus, ut apparet in flamma; quia cum magis elevatus, magis apparet rubedo in ea. Ideo significatur, quod vapores non sunt multi, et significatur serenitas. Sed cum mane aliquando solvitur in rorem vel pluviam, est signum tempestatis.

2) Vapor qui sursum fertur per virtutem caloris, deseritur a caliditate quae sursum eum ferebat. Quod quidem contingit dupliciter: Uno modo per hoc, quod id, quod erat subtilius et calidius in vapore, elevatur ulterius ad superiorem locum exhalationis siccae, et sic residua pars vaporis remanet frigida. Alio modo per hoc, quod calor, qui est in vapore, exstinguitur propter hoc, quod longe elevatur a terra in aëre qui est super terram, ubi deficit calor propter hoc, quod radii reverberati a terra in immensum sparguntur. Sic igitur deficiente calore calefaciente et elevante vaporem aqueum vapor aqueus redit ad naturam suam, coadunante etiam frigiditate loci, et sic infrigidatur, et infrigidatus inspissatur, et inspissatus cadit ad terram. Meteor. I, l. 14.

3) Cum nubes condensatur in aquam, id quod est residuum de nube, quod scil. in aquam condensari non potest, est caligo nebulae. Et ideo nebula magis est signum serenitatis quam pluviae; quia nebula est quasi quaedam nubes sterilis i. e. sine pluvia, quae est naturalis effectus nubis. Contingit autem aliquando nebulam elevari in ipsa ex-

halatione vaporum, antequam condensentur in nubem perfecte; et tunc nebula potest esse signum pluviae. Ibidem.

[4]) Ros et pruina contingunt ex hoc, quod de die, sole existente super terram, aliquid evaporat ex humido aqueo propter solis calorem; quod quidem evaporat et non multum suspenditur; vel elevatur super terram propter hoc, quod ignis i. e. calor elevans hujusmodi vaporem est parvus in comparatione ad humorem aqueum qui elevatur. Et ita cum de nocte infrigidatus fuerit aër, inspissatur ille vapor elevatus de die et cadit in terram et vocatur ros vel pruina. — — Pruina fit, quando vapor prius congelatur, quam condensatur in aquam; et propter hoc fit in hyeme et hyemalibus locis i. e. in frigidis locis. Sed ros fit quando vapor elevatus desiccetur, neque est tantum frigus quod vapor congeletur; et ideo oportet quod sit aut in tempore aut in loco calido; quia ros semper fit in tempore temperato et in locis temperatis, sed pruina fit in tempore et loco magis frigidis. Cum enim vapor sit calidior aqua, quia adhuc est in eo aliquid de calore elevante, major frigiditas requiritur ad congelationem vaporis quam aquae; et sic pruina nunquam fit nisi in magno frigore. Ibidem.

[5]) Nix et pruina proportionaliter sunt idem, et similiter pluvia et ros; sed differunt secundum multum et paucum, quia pluvia fit ex multo vapore infrigidato — — ros autem habet paucum de vapore, quia tempus, in quo colligitur, est paucum. Consistentia enim illius vaporis est ephemeros i. e. unius diei, et locus, in quo congregatur, parvus est, quia congregatur in propinquo terrae. — — Et sicut se habet de rore et pluvia, ita se habet de nive et pruina. Aliquando enim tota nubes congelata fit nix; quando vero aliquis parvus vapor congelatur circa terram, tunc fit pruina. Et ideo utrumque eorum est signum temporis aut regionis frigidae; quia cum in vapore et nube adhuc sit aliquid de caliditate, non congelaretur, nisi esset magnum frigus superinducens caliditatem ipsam; quia in nube multum residuum est de calore, quia facit evaporare humidum aqueum a terra, in vapore autem adhuc magis. Sic ergo, sicut pluvia et nix fiunt superius, ita ros et pruina inferius. Ibidem.

[6]) Ex calido circumstante frigidum et congregante ipsum fiunt magnae guttae pluviarum et violentae. Sed cum frigidum magis congregatur, conclusum ab exteriori calido, non solum subito condensantur nubes in aquam, sed ulterius aqua congelatur ex vehementi virtute frigidi inclusi, et sic fit grando. — — Minus cadunt grandines aestate quam in vere aut in autumno, sed magis quam in hyeme. Ideo autem minus in aestate, quia aestas est siccior, in vere autem adhuc est humidum propter hyemem praecedentem; et in autumno jam incipit humectari. Et sic in aestate non est tanta materia vaporum humidorum ad gene-

und Eis [1]). Auch die Entstehung der Quellen ist zum Theile aus der Verdichtung wässeriger Dünste innerhalb der Berge zu erklären, welche außerdem nach Art der Schwämme Wasser aufsaugen, um damit alle Flüsse der Erde zu speisen [2]), daher es unnöthig [3]) und

---

rationem grandinis, sicut in vere et in autumno, licet sit major calor. In hyeme autem, licet abundet materia, deficit tamen calor, qui sit potens concludere frigidum ad generationem grandinis. Fiunt etiam grandines tempore maturationis fructuum i. e. in fine aestatis, propter eandem causam, quia tunc calor adhuc viget et etiam aër jam incipit humectari. Meteor. I, l. 15.

[1]) Thomas bemerkt in dieser Beziehung zu den Worten Job 38, 28. 29: Quis est pater pluviae? vel quis genuit stillas roris? De cujus utero est glacies? etc. Notandum, quod glaciei causa est frigus, quae est qualitas feminina; pluviarum autem et roris causa est calor resolvens et non permittens congelari vaporem; calor autem est qualitas masculinae. Et ideo signanter circa generationem pluviae et roris usus est nomine patris, circa generationem autem glaciei usus est nomine uteri, qui pertinet ad matrem. Ex frigore autem duplex glacies causatur, una quidem in aëre, quod pertinet ad pluviam de coelo cadentem, unde subdit: Et gelu de coelo quis genuit? quod adhuc attribuit patri, quia non apparet tanta vis frigoris in pruina, sicut in ulteriore glacie; alia vero est glacies quae generatur in inferioribus aquis, in qua major vis frigoris apparet, unde subdit: In similitudinem lapidis aquae durantur, scil. per vehemens frigus in glaciem condensatae; et hoc quandoque in tantum procedit, quod in frigidissimis terris etiam maria congelantur. Et hoc est quod subdit: Et superficies abyssi constringitur, scil. aqua, quae est in ejus superficie per frigus condensata; non autem frigus aëris irrumpere potest usque ad maris profundum. Comm. in librum Job, c. 38, lect. 2.

[2]) Loca montana et alta sunt sicut quaedam spongia spissa propter soliditatem lapidum ad ejiciendam aquam, et sunt suspensa ad hoc quod aqua possit fluere, et sic producunt aquam in multis locis. Et colligunt etiam aquam desuper complutam, sed hoc secundum modicas partes; non tamen ita, quod intra montes sint voragines, in quibus congregatur aqua. — — Montes producunt aquam ut interius generatam propter frigiditatem, quia vaporem resolutum a terra et ascendentem propter caliditatem innatam frigiditas terrae infra terram partim coagulat et sic iterum condensat ipsum in aquam; et ideo maximi fluviorum fluunt ex maximis montibus. Meteor. I, l. 16.

[3]) Nullus motus violentus est perpetuus, ut dicitur in I. coel. Cum igitur ex mari, quod dicitur congregatio aquarum, indeficienter aqua ad re-

aus anderen Gründen auch unzukömmlich [1]) ist, einen eigenen unterirdischen Wasserbehälter anzunehmen, welchem die Gewässer der Erde entflößen.

Die bisher aufgezählten Naturbildungen sind größtentheils Elementarerscheinungen, oder, wenn schon wirklich von den Elementen verschiedene Körper, so doch nur Erzeugnisse, die aus unvollkommener Mischung entsprungen sind. Als Körper von vollkommener Mischung stellen sich die Mineralien dar, aber noch mit einseitiger Prävalenz eines feuchten oder trockenen Materiales. Analog den Lufterscheinungen sind auch die Mineralien in solche zu unterscheiden, welche aus trockenen Ausdünstungen, und in andere, welche aus feuchten Dünsten der Erde gebildet werden [2]). Die erstere Art von Mineralkörpern nennt man Fossilien, worunter die Steine und alle anderen nicht metallischen Körper begriffen sind [3]); die andere

---

liquas terrae partes derivetur, quod ipsa perennitas fontium ostendit, videtur quod non naturaliter aquae in unum locum congregentur; et ita inconvenienter talis congregatio institutione naturae commemoratur. 2 dist. 14, qu. 1, art. 5.

[1]) Einer dieser Gründe lautet: Cum terra naturaliter sit in medio, et naturaliter partes tendant ad medium, non potest dici, quod terra sit tantum concava interius ad suscipiendam aquam, licet non sit inconveniens, quod in multis locis terrae sint aliqua receptacula aquarum. Meteor. I, l. 16.

[2]) In opusc. 30. de occultis operibus naturae findet sich eine trilogische Eintheilung: Steine, Metalle: Mineralien. Die Salzigkeit des Meeres erklärt sich, wenn man mit Aristoteles annimmt: terrestre adustum esse admistum vaporibus ex quibus generatur aqua. Meteor. II, l. 6.

[3]) Exhalatio sicca, secundum quod est ignita a calido, est principium omnium fossibilium, ita quod exhalatio sit materia, ex qua fiunt. Sed calidum igniens, secundum quod commensuratur frigido a virtute coelesti, mediante continuitate, est quodammodo principium activum; itaque principium activum principale est virtus coelestis, quae dicitur virtus mineralis, a qua habent fossibilia quaedam, puta lapides pretiosi, quamdam virtutem coelestem et occultam, per quam occultas operationes vere exercent. Principium autem instrumentale est caliditas, quae humidum desiccat et generat omnia fossibilia. Hujusmodi autem fossibilia sunt genera lapidum non liquabilium, quod dicit ad differentiam quorundam fossibilium quae sunt liquabilia ut vermix, oricella, et sulphur et alia hujusmodi, quae omnia generantur a calido exsiccante, exhalationem, et consumente humidum et aliqualiter colorante. Et

Art besteht aus den Metallen [1]), deren humides Substrat sich an einigen durch ihre leichte Schmelzbarkeit verräth, während die allen gemeinsame Härte und Glühbarkeit auf das in ihnen vorhandene Trockene hinweist [2]). Denn die feuchten Dämpfe sind nur die ma-

horum fossibilium quaedam fiunt sicut pulvis coloratus, sicut illa quae generantur a calido fortiter consumente humidum et aliqualiter adurente ut sunt omnia supradicta. Alia autem sunt quasi lapides aggregati per condensationem ex pluribus partibus; et generantur ex eadem exhalatione a calido exhalante humidum superfluum et fortiter terminante humidum cum sicco. Meteor. III, l. 9.

1) Metalla generantur ex vaporibus humidis resolutis a terra per virtutem solis et aliarum stellarum et in terra retentorum; unde et metalla ductibilia et liquabilia sunt, sicut e contrario lapides et alia hujusmodi, quae non molliuntur neque funduntur, generantur ex sicca exhalatione in terra retenta. Diversificantur autem metallorum species secundum majorem vel minorem puritatem vaporis resoluti, et secundum differentiam caloris digerentis, inter quae aurum videtur purissimum et post hoc argentum, et sub hoc aes, infimum autem ferrum; et secundum majorem vel minorem puritatem metalla ut plurimum habent diversas origines. Quia ergo aurum est purissimum, invenitur ut plurimum generatum in sua puritate inter arenas fluminum propter multitudinem evaporationis et caliditatem arenae. Argentum autem invenitur ut plurimum in quibusdam venis terrae, vel etiam lapidum. Aes autem invenitur ut incorporatum lapidibus, ferrum autem quasi in terra feculenta nondum perfectam digestionem habente, ut sit perventum usque ad generationem lapidis. Comm. in Job, ad c. 28, lect. 1.

2) In generatione roris et pruinae prius segregatur siccitus antequam materia coaguletur et ros descendat, et ex hoc ros et pruina sunt liquida; sed metalla generantur in partibus terrae ex eadem exhalatione antequam separetur siccitas, et ideo sunt dura, et quanto plus est in eis de siccitate, tanto sunt magis dura. Et propter hoc verum est dicere, quod metalla sunt aqua secundum unum modum, quia scil. fiunt ex vapore humido, a dominio qui est in potentia aqua et est materia aquae; et secundum alium modum non sunt aqua, quia siccitas in eis non est segregata. In cujus signum metalla igniuntur, comburuntur et reducuntur in pulverem et terram; et convenit eis solum per siccam exhalationem, quae sola exuritur, quia est materia apta ignitioni propter siccitatem. Et ipsa etiam post exustionem reducuntur in minorem quantitatem propter separationem alicujus grossi et impuri per exhalationem vel evaporationem humidi grossi, quae fit a calido exurente. Unde etiam post exustionem vel liquefactionem metalla sunt duriora, quia tunc humidum metalli est magis separatum. Meteor. III, lect. 9.

teria remota der meisten Metalle, indem fast alle den Schwefel und das Quecksilber als materia proxima haben [1]). Die auszeichnendsten Eigenschaften kommen dem Golde zu, dem gediegensten und durchgebildetsten aller Metalle [2]).

Eine andere Klasse der zusammengesetzten Körper bilden die beseelten Gebilde der Pflanzen und Thiere, welche im Unterschiede von den leblosen organische Körper sind. Organe kommen ihnen aber deßhalb zu, weil sie sich durch sich selbst bewegen sollen, während die leblosen, anorganischen Körper lediglich von Außen bewegt werden. Das innerlich Bewegende der organischen Körper ist die Seele. Diese heißt die vegetative Seele, soweit ihre Thätigkeiten unmittelbar auf Erzeugung und Erhaltung des lebendigen Körpers aus den vier Elementarstoffen gerichtet sind [3]). Die darüber hin-

---

[1]) Considerandum est autem circa principia materialia metallorum, quod sunt in duplici differentia: Quaedam enim sunt materia remota talium metallicorum, sicut est vapor inclusus in locis lapidosis terrae; alia autem sunt materia propinqua eorum, et haec sunt sulphur et argentum vivum, sicut Alchymistae dicunt; ita quod in praedictis locis lapidosis terrae per virtutem mineralem primo generatur sulphur et argentum vivum, deinde ex ipsis generantur diversa metalla secundum diversam commistionem eorum. Unde etiam ipsi Alchymistae per veram artem alchymiae, sed tamen difficilem propter occultas operationes virtutis coelestis, quae mineralis dicitur, quae ex eo quod sunt occultae, difficulter a nobis imitari possunt per praedicta principia vel per principiata ab ipsis faciunt aliquando veram generationem metallorum, aliquando quidem ex sulphure et argento praedictis, sine generatione exhalationis; aliquando autem faciendo exsudare praedictam exhalationem vaporosam ab aliquibus corporibus per applicationem caliditatis proportionatae, quae est agens naturale. Ibidem.

[2]) Aurum solum non fit minus nec minoris ponderis quando exuritur, quia est genitum ex sicco et humido subtilissimis, et non habentibus aliquid impurum admistum, quod per ignitionem segregari possit. Ipsum etiam de difficili solvitur et liquatur, licet reducatur in partes minimas, quia in ipso est optime commistum siccum cum humido; et ideo propter fortem commistionem de difficili separantur. Unde ex his patet, quod aurum non solum secundum opinionem hominum sed secundum naturam rerum est nobilius et purius quam cetera metalla. Quod etiam patet ex virtute, quia habet in operando mirabiles et nobiliores operationes quam alia. Ibidem.

[3]) Operationes, quae competunt viventi secundum esse materiale, sunt

ausgreifenden und nur mittelbar auf diese sinnlichen Zwecke sich beziehenden innerlichen Thätigkeiten gehören der animalischen Seele an, welche sich von der intellectiven Seele des Menschen dadurch unterscheidet, daß sie überall am Sinnlichen haften bleibt, und ausschließlich die Zwecke des sinnlichen Daseins verfolgt. Die Pflanzen haben bloß eine vegetative Seele, die thierische Seele aber trägt die vegetative aufgehoben in sich, daher ihr nebst der ihr eigenthümlichen Wirksamkeit auch die Verrichtungen der vegetativen Seele zukommen. Da die Pflanzenseele weniger Verrichtungen übt als die thierische, so ist auch der Pflanzenkörper weniger ausgegliedert, als der des Thieres [1]; somit stellt sich dieses der Pflanze als höhere

---

operationes quae attribuuntur animae vegetabili; quae tamen, licet ad id ordinentur, ad quod ordinantur actiones in rebus inanimatis, scil. ad consequendum esse et conservandum, tamen in viventibus hoc fit per altiorem et nobiliorem modum. Corpora enim inanimata generantur et conservantur in esse a principio motivo extrinseco, animata vero generantur a principio intrinseco, quod est in semine, conservantur vero a principio nutritivo intrinseco. Hoc enim videtur esse viventium proprium, quod operentur tanquam ex seipsis mota. De anima II, lect. 5.

[1]) Dicitur corpus organicum, quod habet diversitatem organorum. Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae. Anima enim cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporalium, est principium diversarum operationum, et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili. Formae vero rerum inanimatarum propter sui imperfectionem sunt principia paucarum operationum, unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectionibus. Inter animas autem anima plantarum imperfectior invenitur, unde in plantis minor est diversitas organorum quam in animalibus. Et ideo ad ostendendum, quod omne corpus suscipiens vitam est organicum, accipit argumentum ex plantis, in quibus est minor diversitas organorum. Et hoc est quod dicit, quod etiam plantarum partes sunt diversa organa. Sed partes plantarum sunt penitus simplices i. e. consimiles; non enim in eis est tanta diversitas sicut in partibus animalium. Pes enim animalis ex diversis partibus compositus est, scil. carne, nervo, osse et hujusmodi. Sed partes organicae plantarum non habent talem diversitatem partium, ex quibus componantur. Et quod partes plantarum sint organicae, manifestat per hoc, quod diversae partes sunt ad diversas operationes. Sicut folium est ad cooperimentum corticis vel fructiferi i. e. illius partis in qua

und vollkommenere Art im Bereiche des Lebendigen gegenüber. Aber auch die Thiere selbst scheiden sich wieder in Beziehung auf ihre Sinneswerkzeuge und Bewegungsfähigkeit in eine niedere und höhere Klasse. Wesentlich ist dem Thiere als solchem nur der Gefühls- oder Tastsinn [1]); und nur die vollkommeneren Thiere sind auch mit den übrigen Sinnen ganz oder theilweise ausgerüstet. Eben so mangelt den auf der niedersten Entwickelungsstufe stehenden Thieren das Vermögen der Ortsveränderung [2]).

---

fructus nascitur; cortex autem vel fructiferum ad cooperimentum fructus; radices autem in plantis sunt proportionabiles ori animalium, quia utraque attrahunt alimentum, scil. radix in plantis et os in animalibus. De anima II, l. 1.

[1]) Omnia animalia habent sensum, quo cognoscunt suum alimentum, scil. sensum tactus, qui est sensus alimenti. Et quia necessarium est omnibus animalibus uti alimento, ideo necessarium est, quod habeant sensum tactus, quo percipiant alimentum sibi conveniens. Quod autem tactus sit sensus alimenti, manifestum est; sicuti enim corpora viventia constant ex calidis et humidis et frigidis et siccis, ita ex his nutriuntur; tactus autem est sensus discretivus horum. Sed aliis sensibilibus non nutriuntur viventia, nisi secundum accidens, inquantum scil. conjunguntur tangibilibus. Sonus enim et odor et color nihil conferunt in alimentum, inquantum hujusmodi, sed solum inquantum contingit colorata et odorata et sonantia esse calida vel frigida, humida vel sicca. Humor autem i. e. sapor, est quoddam de numero tangibilium qualitatum, sicut et gustus est quidam tactus. Sic igitur patet quod omnia animalia habent sensum alimenti, quibuscunque autem inest sensus alimenti, his inest esuries et sitis, quorum utrumque est concupiscentia alimenti. Esuries quidem est concupiscentia calidi et sicci, quod habet rationem cibi, sitis autem frigidi et humidi, quod habet rationem potus. Sapor autem est quoddam horum delectamentum; sapor enim delectabilis indicat convenientem proportionem calidi et frigidi et humidi et sicci in alimento. Unde magis pertinet ad delectationem alimenti quam ad necessitatem. De anima II, l. 5.

[2]) Motivum non potest esse sine sensitivo, sensitivum autem non potest esse sine motivo. Aliqua enim habentium sensum habent etiam motum secundum locum, sed aliqua non habent. Sed intelligendum est de motu progressivo animalium, secundum quod animalia moventur de loco in loco. Hic enim motus non inest omnibus animalibus. Sed quae carent hoc motu, habent aliquem motum localem scil. dilatationis et constrictionis, sicut apparet in ostreis. De anima II, l. 6.

Die das Wesen der irdischen Substanzen betreffenden Vorgänge sind im Allgemeinen die Generation, Corruption und Alteration; zu diesen treten bei den organischen Wesen im Besonderen hinzu: die Nutrition, Augmentation und Diminution. Die Generation ist Übersetzung des Seienden aus der Potenzialität in die Actualität durch Hineinbildung des Stoffes in eine bestimmte Form. Jedes natürliche Erzeugniß ist somit wesentlich eine Zusammensetzung aus Materie und Form [1]); stofflose Dinge können also nicht erzeugt werden, sowenig als die Materie selber. Man unterscheidet eine doppelte Generation, eine schlechthinige und eine beziehungsweise; erstere bezieht sich auf die Substanz, letztere auf die Accidenzen der irdischen Dinge [2]). An dem Erzeugten hat man zu unterscheiden, woraus es geworden und was es geworden. Das Erstere ist die Materie, das Andere die Form. Der Begriff der Materie schließt seinerseits wieder ein doppeltes Moment in sich: die Möglichkeit dessen, was durch Hinzutritt der Form wird, und das Nochnichtsein dessen, was aus ihr werden soll, das Nochnichtbesitzen jenes Habitus, in dessen Form die Materie hineingebildet werden soll (privatio). Es sind somit drei Prinzipien der Generation zu unterscheiden, die Materie mit ihrer Potenzialität, der an der Materie haftende Mangel des Wirklichmachenden, und die in die Wirklichkeit eines bestimmten Seins überführende Form [3]). Die Privation

---

[1]) Omnis generatio est aliquo ad aliquid. Id autem, ex quo est generatio, est materia; id autem ad quod est generatio, est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiae esset materia, et formae esset forma, et sic in infinitum; unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo. Opusc. 31, de principiis naturae.

[2]) Quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio. Formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae accidentali respondet generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter, sicut dicimus: Homo fit, vel: Homo generatur. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc, sic quando homo fit albus, non dicitur simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album. Ibidem.

[3]) Sunt igitur tria principia naturae, scil. materia et forma et privatio. Quorum scil. forma est id propter quod fit generatio; alia duo sunt ex parte ejus ex quo est generatio; unde materia et privatio sunt idem

ist, weil insubstanziell, etwas Accidentelles, was ohne seinen Träger nicht wäre; gleichwol ist sie ein nothwendiges Accidens der irdischen Materie und eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit einer Generation. Es könnte aus keinem schon geformten irdischen Stoffe etwas Anderes erzeugt werden, wenn nicht jede bestimmte besondere Form für die Materie, welcher sie eigen ist, den Mangel jeder anderen involviren würde, für deren Aufnahme sie nebstdem noch geeignet ist [1]); daher die Beschaffenheit der Materie der himmlischen Körper jede Möglichkeit einer Generation des Einen aus dem Anderen — sei es in der Kategorie der Substanzialität oder der Qualität — ausschließt. Zwar die materia prima an sich ist, wie ohne alle Form, so auch ohne Privation zu denken; aber sie existirt nie und nirgends an sich, sondern immer und überall unter dieser oder jener Form, mithin auch immer mit einer bestimmten Privation [2]). Daher setzt jeder Generationsact ein bereits vorhandenes Wirkliches voraus, in welchem das zu Erzeugende potenziell enthalten ist [3]).

---

subjecto, sed differunt ratione. Idem enim est aes et infiguratum ante adventum formae, sed ex alia ratione dicitur aes et ex alia infiguratum; unde privatio dicitur principium, non per se, sed per accidens, quia scil. coincidit cum materia, sicut dicimus, quod est per accidens quod medicus aedificat; non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod domificator est; quod coincidit in medico in eodem subjecto. Ibidem.

[1]) Duplex est accidens scil. necessarium quod non separatur a re sicut risibile homini; et non necessarium quod separatur, sicut album ab homine; unde licet privatio sit principium per accidens, non tamen sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia privatione nunquam denudatur. In quantum enim est sub una forma, habet privationem alterius, et e contrario, sicut in igne est privatio aëris et in aëre est privatio ignis. Ibidem.

[2]) Sciendum etiam quod, licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aëris non est figuratum vel infiguratum, materia tamen nunquam denudatur a forma et privatione. Quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia; per se autem nunquam potest esse, quia, quum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, quum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia; et ideo, quidquid est in actu, non potest dici materia prima. Ibidem.

[3]) Necesse est esse generationis transmutationem et corruptionis indeficientem vel inquietam i. e. non cessantem; quia corruptio hujus est

Dieses potenzielle Sein des zu Erzeugenden ist in den anorganischen Körpern die Materie derselben, in den beseelten Wesen die Materie des Samens, welcher aus dem Überschusse der vom Körper assimilirten Alimente erzeugt wird [1]). Damit nun die Materie in die neue Form hineingebildet werden könne, muß sie von der ihr factisch eignenden alten Form befreit werden; demzufolge fordert die Erzeugung einer neuen Substanz die Zerstörung der früheren, in welcher sie potenziell enthalten ist, also Zerstörung des anorganischen Körpers oder Zerstörung des Samens. Ersteres wird durch äußere Ursachen bewirkt, Letzteres durch die Wechselwirkung der im männlichen und weiblichen Samen enthaltenen entgegengesetzten elementaren Qualitäten [2]). Die Zerstörung wird in beiden Fällen eingeleitet durch eine unnatürliche und gewaltsame Mischung zweier entgegengesetzter Qualitäten, z. B. des Kalten und des Warmen, wodurch der kalte Körper um jene Form, welche die Ursache seiner Kälte ist, gebracht wird, ohne die Form des einwirkenden Körpers anders als gezwungen und vorübergehend annehmen zu können; auf diese Art wird die Materie desselben frei und zur Aufnahme einer neuen dritten, ihr angemessenen Form befähigt [3]). Das Sub-

---

generatio alterius et e converso. Nam generatio per se quidem est ex ente in potentia i. e. ex materia quae est sicut subjectum rerum naturalium; accidit enim materiae ex qua aliquid generatur, quod sit subjecta alteri formae, secundum quam est ens actu, et privationi formae inducendae, secundum quam est non ens actu. Et ideo dicit Aristoteles in I. Phys. ex ente quidem actu per accidens, ex ente autem in potentia per se. Et similiter corrumpetur aliquid per se quidem in ens potentia, quod quidem subjicitur alteri formae, secundum quam est ens actu, et privationi prioris formae, secundum quam non est ens actu. — — Et inde est quod uno corrupto generatur aliud, et uno genito aliud corrumpitur; et sic consideratur quidem circulus in generatione et corruptione, ratione cujus habet aptitudinem ad perpetuitatem. De gen. et corrupt. I, l. 7.

[1]) 1 qu. 119, art. 2.

[2]) Semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et ideo sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae. 1 qu. 115, art. 2.

[3]) Advertendum est, quod alia est mixtio ante introductionem formae substantialis et alia post; est enim quaedam mixtio per accidens, et

ject der neuen Erzeugung kann nur die reine Potenzialität der materia prima sein, ohne irgend welche von der zerstörten Existenz übrig gebliebene Accidenzen [1]). Die Corruptibilität der irdischen

---

quaedam mixtio essentialis secundum naturam seu per se. Et mixtio quidem per accidens est, quando in aliquod subjectum affectum naturaliter aliqua qualitate, puta in aqua, quae secundum naturam frigiditate afficitur, superinducitur violenta aliqua qualitas contraria, puta caliditas, quae non est conveniens ipsi subjecto scil. aquae. Tunc enim, antequam sit ibi perfecta caliditas, oportet mixtum esse calidum violentum cum frigido naturali, propter quod talis mixtio dicitur esse per accidens et innaturalis, eo quod est contra naturam formae substantialis in subjecto. Cujus signum est primo, quia illa mixtio non est quiescens, sed in quodam motu; non enim manet ibi calor cum frigore nisi secundum quemdam motum, inquantum scil. caliditas corrumpit paulatim frigiditatem, propter quod in fine tandem non est ibi mixtio sed corruptio totaliter alterius. Secundo, quia statim cessante actione violenti agentis illa mixtio solvitur per corruptionem calidi et redintegrationem frigidi. Tertio, quia talis mixtio nunquam perficitur, cum illae qualitates nunquam sint ambae et essentialiter unione conjunctae, sed semper vel sint ibi actu, mutuo se corrumpendo, vel sit ibi una sola altera jam corrupta, unde merito haec mixtio per accidens appellatur. Et talis quidem mixtio est in subjecto ante introductionem formae, qua mediante materia habilis redditur ad unionem substantialis formae, quam postea consequitur mixtio secundum naturam perfectam. Et hoc quidem est conveniens, ut scil. talis mixtio formam praecedat, quae considerata in relatione ad formam substantialem sit innaturalis et imperfecta, et relata ad sequentem formam et universale agens, quod intendit simul cum agente specifico aliam formam introducere, sit quidem naturalis sed imperfecta, ut sic talis conjunctio per innaturalitatem ad primam formam ipsam abjiciat, et connaturalitatem ad sequentem materiam ad illam introducendam disponat, et per imperfectionem generationem naturalem reddat; cujus scil. naturae est de imperfecto ad perfectum venire. Mixtio autem essentialis et per se et secundum naturam est illa, quae consequitur exigentiam et naturam substantialis formae ipsius rei. Tractatus de formis, qu. 6, art. 1.

[1]) Inter omnia esse est illud, quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in libro de Causis. Unde oportet, quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae ante omnia intelligatur advenire materiae et immediatius sibi inesse. Est autem proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter. Ipsa enim est, per quam res est id ipsum quod est; non autem per formas

Substanzen gründet bei den zusammengesetzten Körpern in der inneren Contrarietät derselben [1]), und bei allen, mögen sie zusammengesetzt oder einfach sein, in der jedem für sich anhaftenden Privation [2]); aus letzterem Grunde [3]) ist ihnen die Vergänglichkeit von Natur aus eigen [4]) und die gesammte irdische Welt in einem beständigen Kreislaufe des Entstehens und Vergehens begriffen [5]). Es kann nichts zu Grunde gehen, ohne daß etwas Anderes erzeugt

---

accidentales habet esse simpliciter, sed secundum quid, puta esse magnum vel coloratum. Quaestio de anima, art. 9.

[1]) Licet in mixto elementorum non maneant secundum actum, tamen, quia ipsum mixtum est quasi medium ex extremis constitutum, oportet ut in ipso remaneat virtus ad producendum similes qualitates quae fuerunt in extremis, scil. calidum, frigidum, humidum et siccum; ita etiam cum medii accidentia ex extremis trahant originem, oportet quod in mixtis inveniantur similes illis qualitates contrariae, passivae scil. et activae, eo quod ipsum mixtum ex elementis passivis habet virtutem producendi qualitates passivas et ex activis activas, licet ipsae in mixto sint essentiali conjunctione unitae, et sic videtur quod per talem unionem unam qualitatem mediam constituant. Manifestum est autem, quod omne tale, in quo sunt hujusmodi qualitates contrariae, oportet esse corruptibile. De formis, qu. 5, art. 2.

[2]) Secunda causa corruptionis est defectus perfectionum. Ex hoc enim quod materia est in potentia ad omnes perfectiones naturae, nullaque forma potest ipsam naturali perfectione perficere, oportet quod semper in materia, dum habet unam formam, remaneant privatio et appetitus ad aliam, ex quo necessario sequitur corruptibilitas, sive sit una forma sive plures, propter quod dicit philosophus I. Physic. quod altera pars contrarietatis machinatur ad maleficium i. e. ad corruptionem. Ibidem.

[3]) Ein anderer Grund lautet: Ideo autem defectus praeter naturam particularem in animalibus accidere possunt, quia tota substantia animalis consistit ex talibus corporibus, quae distant a propriis locis. Componitur enim corpus animalis ex quatuor elementis quorum nullum tenet proprium locum. Et quia ea, quae sunt praeter naturam, non possunt esse sempiterna, necesse est, quod quandoque animalibus accidat corruptio et defectus. De coelo et mundo, II, lect. 9.

[4]) Corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiae. 1, 2 qu. 85, art. 6.

[5]) Uno corrupto generatur aliud et uno generato aliud corrumpitur; et sic consideratur quidam circulus in generatione et corruptione. De gen. et corrupt. I, lect. 7.

würde, und umgekehrt; demnach coincidiren factisch allenthalben Generation und Corruption, dem Begriffe nach sind aber beide Acte wesentlich von einander verschieden [1]). In der Coincidenz derselben findet ein Verhältniß wechselseitiger Priorität statt; als vorbedingende causa materialis behauptet der Vorgang der Zerstörung, als causa motiva die Induction der neuen Form den Rang der Priorität [2]).

Der Übergang von der vorausgehenden zur nachfolgenden Form wird durch die Alteration vermittelt [3]), welche dasselbe in der Kategorie der Qualität bedeutet, was die Corruption und Generation in der Kategorie der Substanzialität bedeutet. Zunächst und unmittelbar bezieht sich aber die Alteration auf eine bestimmte Art der Qualität, auf die passiones und passibiles qualitates der körper-

---

[1]) Generatio est mutatio de non subjecto in subjectum; corruptio vero est mutatio de subjecto in non subjectum. Et ideo in abjectione unius affirmati et adeptione alterius oportet duas mutationes intelligere, quarum una sit generatio et altera corruptio. De veritate, qu. 28, art. 1.

[2]) Omnis prioritas secundum ordinem naturae aliquo modo reducitur ad ordinem causae et causati. — — Ex parte autem causae materialis se tenet secundum quamdam reductionem omne illud, per quod materia efficitur propria hujus formae, sicut sunt dispositiones et remotiones impedimentorum. Et ideo in generatione naturali, quando corruptio unius est generatio alterius, et per hoc, quod forma introducitur, alia expellitur, remotio formae praeexistentis se tenet ex parte causae materialis; et ideo secundum ordinem causae materialis praecedit naturaliter introductionem alterius formae. Sed secundum ordinem causae formalis est e converso; et quia forma, finis et agens incidunt in unum numero vel specie, ideo et in ordine causae efficientis introductio formae prior est, quia forma introducta est similitudo formae agentis, per quam agens agit. Et similiter in ordine causae finalis, quia natura principaliter intendit introductionem formae. 4 dist. 17, qu. 1, art. 4.

[3]) Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, non quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam secundum quod generatio est terminus alterationis, necesse est quod ex parte agentis id, quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae. Sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis quasi instrumentum ejus; alias non induceret agendo formam substantialem. Quaestio de anima, art. 12.

lichen Substanzen [1]); die Änderung und Umstimmung der übrigen Arten qualitativer Eigenheiten ist Folge und Ergebniß dessen, was im eigentlichen und primären Sinne Alteration genannt wird [2]). Die Alteration kann in zweierlei Art statt haben, entweder als Intension oder als Abschwächung der änderungsfähigen Qualitäten, setzt also eine bestimmte Steigerungsfähigkeit und Herabstimmbarkeit derselben voraus [3]). Auf beiden Seiten gibt es eine äußerste

---

[1]) Über die vier species qualitatis siehe oben S. 187. Über die dritte species heißt es in der Summa totius logicae: Notandum quod passio, ut est in motu, est unum de decem praedicamentis, et sic non hic sumitur passio, sed dicitur passio vel passibilis qualitas, quia infertur per aliquam passionem primo modo sumtam, vel quia infert aliquam passionem. V. g. Calor et frigus dicuntur passibiles qualitates eo quod inferunt sensui tactus aliquam passionem; sed albedo et nigredo dicuntur passibiles qualitates, quia generantur ex aliquibus passionibus illatis. Propter magnum enim aestum agentem in corpora Aethiopum Aethiopes sunt nigri, Germani sunt albi propter frigus, licet etiam albedo et nigredo possint dici passibiles qualitates, eo quod inferunt passionem sensui visus; videre enim est quodam pati. Opusc. 48, Tract. de praedicamento qualitatis, c. 4.

[2]) Dicendum quod primo et per se alteratio est in qualitatibus tertiae speciei; per accidens autem mediantibus aliquibus qualitatibus et ex consequenti fit alteratio in aliis speciebus: sicut per aliquam alterationem calidi et frigidi mutatur homo de sanitate in aegritudinem et e converso, et per alterationem mollis et duri perducitur corpus ad aliquam figuram. De gen. et corrupt. I, l. 10.

[3]) Esse substantialis formae consistit in indivisibili, nec potest magis vel minus recipere; esse autem formae accidentalis magis vel minus recipit. — — Sed secundum philosophi sententiam in II. Phys. et Commentatoris in II. Metaph. impossibile est aliquid frustra in natura esse; quare cum ex praemissis concessum sit, accidentia posse esse in rerum natura secundum esse remissum, oportet de necessitate dicere, quod proprias etsi non perfectas, tamen remissas habeant actiones; alias enim essent frustra, quod est impossibile. Quando ergo dicitur, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu, dicendum quod qualitates elementorum sunt in mixto secundum actum remissum, et sic remisse possunt agere. Quando ergo dicitur, quod mixtum moveatur secundum elementum praedominans, dicendum, quod licet in mixto elementa reducantur ad medium, tamen illud medium non est indivisibile, sed habet quamdam latitudinem, sicut et aequalitas humorum respectu sani-

Gränze, die wieder im doppelten Sinne genommen werden kann, indem sowol jedes genus, wie innerhalb desselben jede species einer bestimmten Qualität in einem mindesten und einem höchsten Grade vorhanden sein kann [1]). Die beiden Extreme bilden conträre Gegensätze [2]), deren einer durch continuirliche Übergänge in den anderen übergeht [3]). Zu den besonderen Arten der Alteration gehört auch die Verdichtung und die Verdünnung. Schon an sich drücken Dichtigkeit und Dünnheit nicht eine quantitative, sondern eine qualitative Eigenheit des Subjectes aus [4]); die über den Alterations-

---

tatis, et ita potest in mixto alterum elementorum aliqualiter praedominari. De formis, qu. 6, art. 1.

[1]) Nota, quod formae, quae habent praedictam latitudinem, quaedam habent eam solam servando eandem speciem, quaedam vero in genere et in specie. Nam tales gradus latitudinis sunt usque ad ultimum in quo salvatur species illa; quem gradum si transeat forma, variabit speciem et remanebit sibi idem genus. Et in ista secunda specie habet etiam gradum quamdiu perveniat ad ultimum, quem si transscenderet, non esset in eadem specie v. g.: Croceum habet gradus et fit magis croceum quamdiu veniat et fiat rubeum, et licet rubedo sit alia species quam croceitas, sunt tamen ejusdem generis. Conveniunt enim in hoc, quod est participare lucem incorporatam, et de rubeo venitur ad nigrum usque ad ultimum gradum nigri, qui in eodem genere transscendi non potest. Si etiam croceitas remittatur, fit palliditas et postea albedo, et istae formae istorum duorum graduum, scil. albedo et nigredo, sunt contrariae. Opusc. 48, de praedicam. substantiae, c. 4.

[2]) Lux incorporata magis vel minus participata causat species contrarias. Nam species quae perfectius participat de tali luce, puta albedo, est contraria speciei, quae imperfectius talem lucem participat, puta nigredo, et in talibus invenitur contrarietas. Ibidem.

[3]) Sciendum est autem, quod licet in aliquibus inveniatur latitudo et gradus, non tamen est intelligendum, quod cum una forma intenditur, quod augeatur per additionem gradus ad gradum, ita quod sint ibi duo gradus distincti, quorum unus additur alteri, et posset ab eo distincte signari; sed fit tale augmentum, inquantum forma fit perfecta, ita quod ipsa perfecta habet plus quam prius, non secundum partes signabiles diversas, sed virtute, ita quod primus gradus continetur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in gradu perfecto. Ibidem.

[4]) Rarum et densum sunt quaedam qualitates consequentes corpora ex

proceß gegebenen Bestimmungen treffen vollständig auch beim Vorgange der Verdichtung und Verdünnung zu; endlich hat dieser Vorgang keine Änderung des quantitativen Inhaltes im veränderten Subjecte zur Folge [1]) und die Änderung der Größenverhältnisse ist nicht das Ziel, sondern die Folge des Processes [2]). Die Verdünnung und Theilung der irdischen Körper geht nicht in's Unendliche, sondern hat, wie die Vergrößerung, eine bestimmte Gränze; kein irdischer Körper kann feiner werden als das Feuer [3]) und keiner sich weiter ausdehnen als bis zur soliden Gränze der Mondessphäre.

In den organischen Körpern treten vermöge der ihnen eignenden besonderen Beschaffenheit gewisse besondere, das Wesen des Organismus betreffende Processe ein, welche eigentlich nur eine modificirte Wiederholung des Generations- und Alterationsprocesses sind.

---

hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus etc. 3 qu. 77, art. 2.

[1]) Magnitudo et parvitas sensibilis corporis non extenditur vel amplificatur rarefactione vel condensatione per hoc, quod materia aliquid superadditum recipiat, sed quia materia, quae prius erat in potentia magnum et parvum, transmutatur de uno in alterum. Et ideo rarum et densum non fit per additionem partium subintrantium vel per subtractionem earundem, sed per hoc, quod una est materia rari et densi. Physic. IV, l. 14.

[2]) Talis transmutatio non potest proprie dici augmentum sed alteratio; fit enim secundum transmutationem passibilium qualitatum scil. rari et densi. Variatio autem qualitatis aut quantitatis se habet ex consequenti. Sicut ex motu, qui est secundum locum, variatur motus secundum dextrum vel sinistrum, non tamen dicitur motus secundum situm, quia variatio situs consequenter se habet ad variationem loci. De gen. et corrupt. I, l. 14.

[3]) Corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura constantium, ut in II. de anima dicitur, est terminus magnitudinis, nec tantum in augmento sed etiam in diminutione; et ideo etiam est invenire minimam carnem et minimam aquam ut in I. Physic. dicitur. Et ideo in qualibet specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis, ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas, ad quam potest perveniri, est secundum quod materia stat sub forma ignis ut dicit Comment. in IV. Physic. Unde posset aqua tantum rarefieri, quod jam non esset aqua nec vapor sed aër vel ignis. 2 dist. 14, qu. 1, art. 1.

Diese Vorgänge beziehen sich auf Ernährung, Wachsthum und Abnahme des organischen Körpers, und erklären sich aus dem Begriffe der organischen Substanz als eines sich selbst bewegenden Körpers. In diesem muß seinem Begriffe zufolge unterschieden werden zwischen dem Bewegenden und demjenigen, was bewegt wird. Das Bewegende ist offenbar die Form, das Bewegte die Materie. Eine solche Bewegung der Materie durch die ihr aufgeprägte Form kann offenbar nur unter der Bedingung statt haben, daß die Form nicht unbeweglich an der ihr eignenden Stofflichkeit haftet, wie in den anorganischen Körpern; es muß somit ein Ab- und Zufluß der Materie statt haben, jeder Ausfall durch den Abfluß muß durch einen neuen Zufluß gedeckt werden. Daher bedarf das organische Wesen zur Erhaltung seiner selbst nothwendig eines Nahrungsstoffes; in der Assimilation desselben besteht die Ernährung [1]). Da das Nutriment in die substanzielle Form des lebendigen Körpers hineingebildet wird [2]), so kommt die Nutrition nothwendig dem gesammten Organismus, nicht bloß einem besonderen Theile desselben zu Gute [3]).

---

[1]) Omne movens seipsum, ut probatum est in VIII. Phys. dividitur in duo, quorum unum est movens, aliud vero motum. Unde oportet, quod in rei veritate sit aliquid motum quod convertitur in naturam speciei, et aliquid movens scil. ipsa virtus speciei. Et inde est quod virtus speciei in rebus viventibus non determinat sibi aliquam materiam signatam, cum una pars effluat et alia adveniat. Non potest tamen virtus speciei esse absque omni materia, sed in hac vel illa determinate, ut probatur in VII. Metaph. In rebus tamen inanimatis nihil tale invenitur; nisi forte, inquantum est in eis aliqua similitudo augmenti et nutrimenti; puta in igne et vino per efficaciam virtutis activae in eis, speciei carnis vel cujuscunque hujusmodi in quamcunque. Sic igitur virtus non determinat sibi aliquam materiam signatam, sed nunc salvatur in hac, nunc in illa, et est sicut species immaterialis potentia, quantum ad hoc, quod non determinat sibi materiam signatam, est tamen in materia semper aliqua. Et eadem ratio est de quocunque alio organo, puta de osse aut de nervo aut quocunque hujusmodi. De gen. et corrupt. I, lect. 17.

[2]) Alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, in quantum vere accipit speciem carnis et ossis et hujusmodi partium; et hoc est, quod dicit philosophus in II. de anima, quod alimentum nutrit, in quantum est potentia caro. 1 qu. 119, art. 1.

[3]) Ejus quod augetur, quaelibet pars videtur esse augmentata. Et simi-

Dasjenige aber, was im steten Stoffwechsel beständig bleibt, ist einzig die Form, die so lange dauert, als ihre Kraft zureicht, sich eine hinreichende Quantität des Nahrungsstoffes zu assimiliren [1]). Da alles durch die Ernährung aufgenommene Stoffliche einer bereits vorhandenen Form angebildet wird, so wird sie im Unterschiede von der Zeugung, durch welche die Materie in eine neu entstehende Form hineingebildet wird, am richtigsten als Anerzeugung gefaßt [2]), in deren fortgesetzter Wiederholung das ursprüngliche Wesen sich stets erhält und als ein mit sich Identisches verharrt [3]). Die assimilirende Kraft der substanziellen Form wirkt anfangs, da sie noch ungeschwächt ist, mit der größten Energie, und bewältigt eine Menge des Stoffes, die nicht nur zur Erhaltung des Individuums ausreicht, sondern auch zur materiellen Vergrößerung desselben beiträgt. Im Verfolge ihrer Thätigkeit wird aber die assimilirende

---

liter de diminutione, quaelibet pars ejus, quod diminuitur, videtur esse facta minor; cujus ratio apparet ex eo, quod dicitur in V. Physic. Illud enim, cujus aliqua pars movetur, dicitur moveri secundum partem et non simpliciter; sicut homo dicitur vulnerari, cujus manus vulnerata est. Ad hoc ergo, quod aliquid per se et simpliciter moveatur, requiritur, quod quaelibet ejus pars moveatur; quod quidem etiam in augmento et omnibus aliis motibus observari oportet. De gen. et corrupt. I, lect. 14.

[1]) Si consideretur caro secundum speciem i. e. secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur, sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur et alia in locum ejus substituitur. 1 qu. 119, art. 1.

[2]) Si non generetur caro secundum se, aggeneratur tamen carni praeexistenti. De gen. et corrupt. I, lect. 17.

[3]) Sicut philosophus dicit in I. de gen., quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper, quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur. 1 qu. 119, art. 1.

Kraft schwächer, indem sie gewissermaaßen unter dem steten Zuflusse neuen Stoffes und im Wechselspiele des Thuns und Leidens ermüdet [1]). Darum tritt eine Periode ein, in welcher das Wachsthum aufhört und nur so viel assimilirt wird, als zur Erhaltung des bereits ausgebildeten Körpers ausreicht; später aber assimilirt der Organismus nicht einmal mehr so viel Stoff als er abgibt, und da tritt sogar eine successive Abnahme desselben ein, bis endlich die Kraft gänzlich erlischt und der Lebensproceß stille steht [2]).

b. Von den Principien und Ursachen der Erscheinungen und Vorgänge im Bereiche der irdischen Natur.

Man kann die Ursachen dessen, was ist und geschieht, in nächste und entfernte Ursachen eintheilen. Die nächsten Ursachen einer Erscheinung oder eines Vorganges sind in der Sache selbst zu suchen,

---

[1]) Die natürlichen Agentien sind keine reinen Agentien, sondern indem sie wirken, leiden sie zugleich auch: Quando id quod est in potentia, actu quodammodo existens agit, aut ipsum, aut aliud, inquantum est mobile, reducitur in actum motus, sive sit motum a se sive ab alio, tunc est motus actus ejus. Et inde est, quod illa, quae sunt in potentia, sive agant sive patiantur, moventur, quia et agendo patiuntur et movendo moventur sicut ignis cum agit in ligna, patitur inquantum ingrossatur per fumum, quia flamma non est nisi fumus ardens. Physic. III, lect. 2.

[2]) Si advenerit aliqua materia, quae sit in potentia non solum ad hanc speciem, quae quodammodo est immaterialis, sed etiam in potentia ad majorem quantitatem, haec etiam erunt majores et immateriales i. e. ipsae virtutes speciei, quae sunt in carne et osse et hujusmodi, extenduntur in majorem quantitatem. Sed hoc non semper potest fieri, quia virtus speciei debilitatur, cum sit in materia contrarietati subjecta, per continuam actionem et passionem et per adjunctionem materiae extraneae, quae non ita recipit virtutem speciei, sicut prius erat. Quando ergo non amplius virtus speciei facere potest ut scilicet tantum convertat de nutrimento, quod sit in potentia non solum ad speciem et ad majorem quantitatem, sed nec etiam ad aequalem, tunc fit diminutio quantitatis, et tamen conservatur species in quantitate minori, et finaliter etiam species cessat; sicut si aqua magis et magis vino misceatur, fiet vinum aquosum, et finaliter corrumpetur vinum et fiet totaliter aqua. De gen. et corrupt. I, lect. 17.

an welcher etwas erscheint oder vorgeht; die entfernteren Ursachen aber liegen außerhalb derselben. Die in der Sache gelegenen Gründe können keine anderen sein, als die constitutiven Principien derselben: Materie und Form; was an der Sache erscheint oder von ihr ausgeht, muß sich auf irgend eine Weise aus jenen beiden Principien erklären lassen. Zunächst sind beide Principien die Coefficienten der Existenz jeder körperlichen Substanz; die Existenz ist die unmittelbare Wirkung der Formirung der Materie. Weiters ist jeder Substanz eine bestimmte Wirkungsfähigkeit, und jeder bedingten Substanz eine bestimmte Leidensfähigkeit eigen. Beides, Thun und Leiden, kommt jedem bedingten Wesen nach seiner Art zu; und wie jede Art von Wesen unter bestimmten Kategorien etwas mit anderen Wesen Gemeinsames hat, während sie nach anderen Beziehungen ein für sich eigenthümliches Sein constituirt, so haben auch die irdischen Substanzen in ihrem Thun und Leiden etwas, worin sie mit anderen Substanzen übereinkommen, nebstdem aber etwas, was ausschließlich der Eigenthümlichkeit ihres Seins entspricht. Der Grund ihrer Eigenthümlichkeit ist aber zunächst in ihrer causa materialis zu suchen, und weiters in der durch diese bedingten Contrarietät der zusammengesetzten Körper; darin wird also der specifische Grund der besonderen Art des Thuns und Leidens der irdischen Substanzen zu suchen sein. Dieses hängt in den der irdischen Welt eigenthümlichen Vorgängen der schlechthinigen oder beziehungsweisen Generation, Corruption und Alteration stets mit qualitativen Änderungen zusammen, die am leidenden Subjecte vorkommen, sei es, daß dasselbe aus der Potenzialität in die Actualität, oder aus einer bestimmten Art des Seins in eine andere versetzt werde. Der Möglichkeitsgrund dieser qualitativen Änderungen ist das specifische Wesen der irdischen Materie, wie schon früher gezeigt worden; die an sich mögliche Änderung wird zur Nothwendigkeit, wenn conträre Qualitäten zweier Körper mit einander in Berührung kommen und der active Factor die hinreichende Stärke besitzt, den passiven Widerstand seines passiven Gegensatzes zu bewältigen [1]. Die Wirkung

---

[1]) Quaecunque agunt et patiuntur adinvicem, sunt contraria, contraria autem sunt in eodem genere, ut probatur in X. Metaph.; ergo activa et passiva sunt in eodem genere. Et ideo necesse est ipsa esse qualiter i. quodammodo esse similia, quia eadem et similia genere, et

hat aber niemals einseitig ohne Gegenwirkung statt, die zugleich den activen Factor in einen leidenden Zustand versetzt [1]); einzig unter dieser Bedingung ist eine Bildung zusammengesetzter Körper möglich [2]). Das Princip der Wirksamkeit sind beiderseits die dem Wesen der irdischen Körper eignenden Qualitäten, welche demnach als nächste causae moventes der irdischen Vorgänge von den causis formalibus der irdischen Substanzen wol zu unterscheiden sind.

Die den irdischen Körpern einwohnenden Qualitäten müssen aber, wie die substanziellen Formen der Körper wieder aus weiteren Ursachen erklärt werden. Es muß eine Ursache geben, durch welche das Entstehen, Bestehen und Vergehen der den irdischen Körpern aufgeprägten substanziellen Formen bewirkt wird, woraus sich sodann erklärt, warum die den einzelnen Körpern eignenden Qualitäten gerade in dieser oder jener Art und Proportion sich vereinigt finden [3]). Und eben so muß um den verursachenden Grund jener

---

qualiter i. quodammodo altera et dissimilia specie, ut dixerunt antiqui. Hanc autem rationem convertit, de conclusione faciens alteram praemissarum hoc modo: Illa quae sunt similia in genere et diversa specie, sunt contraria; sed activa et passiva sunt talia; ergo sunt contraria, et etiam ipsorum media, quae ad extrema comparata quodammodo contrariantur. Si ergo secundum istam viam poterit esse generatio et corruptio quae fiunt solum per contraria, sic etiam ignis poterit calefacere, et frigidum infrigidare, et universaliter faciens poterit sibi assimilare patiens, cum habeat unum commune subjectum susceptivum contrariorum; faciens enim et patiens sunt contraria, et faciens poterit transmutari in patiens et e converso. Sic enim fit generatio et corruptio scil. de contrario in contrarium. De gen. et corrupt. I, l. 19.

1) Vgl. obiges Citat aus Phys. III, l. 2.

2) Quando miscibilia communicant in materia, sed unum vehementer agit et alterum vehementer patitur, et non tantum agit quantum primum, neque talium potest esse mixtio; vel si est aliqua, parum relinquetur de eo quod vehementer patitur, sicut patet in stanno et aëre. Si enim in aëre liquefacto miscetur modicum de stanno, tunc stannum per vehementiam actionis aëris evaporat, et nihil forte remanet nisi calor quidam, et est simile balbutientibus, qui una litera prolata alia distincte non proferunt. Idem etiam contingit in multis aliis. De gen. et corrupt. I, l. 25.

3) Qualitates elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium, sicut instrumentalia principalia. Cujus signum est, quod non

Qualitäten gefragt werden, die in den gemischten Körpern außer den virtuell in ihnen vorhandenen Elementarsubstanzen vorhanden sind und aus diesen sich nicht herleiten lassen. Für Beides läßt sich im Bereiche der irdischen Weltsphäre keine Ursache mehr finden; diese muß also in den Regionen des Himmels gesucht werden, aus dessen Einflüssen zunächst die allgemeinen und großen Naturerscheinungen im Bereiche der Elementarwelt, weiters aber das Entstehen, Vergehen und alle anderen qualitativen Veränderungen der gemischten und organischen Körper auf der Erde zu erklären sind. Alle diese Vorgänge sind alterirende Bewegungen oder gehen aus solchen hervor; jede besondere Art ist auf ein allgemeineres ursächliches genus zurückzuführen, und deßhalb auch die alterirende Bewegung aus einer Bewegung allgemeinerer Art herzuleiten, und dieß ist die Bewegung des Himmels. Die Bewegung des Himmels ist Ursache, daß es in der irdischen Weltsphäre überhaupt eine Bewegung gibt, und demzufolge jene Processe eintreten, in deren Folge die erwähnten Erscheinungen und Vorgänge statthaben. Eben so wird durch das Licht der himmlischen Körper bewirkt, daß sich aus den Processen der Erdsphäre überall etwas Bestimmtes herausbildet; in diesem Sinne sind die siderischen Einflüsse die bewirkende Ursache aller irdischen Formen. Und endlich enthalten die siderischen Regionen auch die körperlichen Urbilder dessen, was auf Erden geformt werden soll. Somit enthalten die Himmel die causas moventes (efficientes und agentes remotas) und exemplares der irdischen Dinge.

Das erste und augenfälligste Naturphänomen ist der Wechsel von Tag und Nacht, welcher durch die tägliche Bewegung des ganzen Himmels von Ost nach West um die Erde bewirkt wird. Diesem Einen großen Bewegungssysteme sind aber mehrere besondere durch die specifische Beschaffenheit der einzelnen Körper bedingte Bewegungs-

---

eundem modum actionis habent in omnibus, nec ad eundem terminum perveniunt actiones ipsorum. Alium enim effectum habent in auro alium in ligno vel carne animalis; quod non esset, nisi agerent, in quantum sunt ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur sicut in principium in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serrae sed artifici. Unde et effectus naturales nequeunt reduci in qualitates elementales sicut in prima principia. De veritate, qu. 5, art. 9.

systeme eingegliedert, die in ihrer gemeinsamen, der Schiefe der Ekliptik folgenden Bewegung die mannigfaltigen Unterschiede und Abweichungen in den Zeiten des Jahres, der Monate und der Tage verursachen [1]). Durch ihre Bewegung sowol wie durch die Lichtkraft ihrer Körper erzeugen die himmlischen Sphären in den Regionen der irdischen Weltsphäre jene Wärme, welche ein wesentlichstes Agens aller Generationsprocesse ist. In den oberen Regionen der irdischen Weltsphäre wird die Wärme hauptsächlich durch die Bewegung der Himmelssphären erzeugt, indem die oberste Sphäre der Erdregion, nämlich die Feuersphäre, und mittelst dieser die Luftsphäre von der untersten Sphäre des kreisenden Himmels bewegt und bis zum Erglühen gerieben wird [2]), während zugleich die sprühenden Funken

---

[1]) Duplex est motus in coelo. Unus communis toti coelo, qui facit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem et mensium et annorum. Et ideo in prima die (1 Mos. 1, 4) fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem; in quarta autem die (1 Mos. 1, 14 ff.) fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur: „Ut sint in tempora et dies et annos;" quae quidem diversitas fit per motus proprios. 1 qu. 67, art. 4.

[2]) Calor et lumen generatur a stellis per quamdam contritionem, sive confricatione aëris ex motu eorum, non propter hoc quod sunt ignea. Videmus enim, quod motus natus est ignire et ligna et lapides et ferrum, unde multo magis rationabile est, quod per motum possit igniri corpus quod est propinquius igni quam praedicta corpora, quia eorum, quae sunt sibi propinquiora, facilior est transmutatio invicem; aër autem propinquius se habet ad ignem quam praedicta corpora, unde aër magis potest igniri ex motu quam praedicta corpora. Et ponit exemplum de sagittis, quae cum sint plumbeae quantum ad aliquam sui partem, ex vehementia motus sic calefiunt, ut quandoque liquescat plumbum. Et quia istae sagittae igniuntur ex motu, necesse est quod multo magis aër, qui est in circuitu sagittarum ignitarum. — — Aristoteles vult probare per locum a minori, quodsi sagittae calefiunt, necesse est, quod aër circumstans calefiat, qui est propinquior naturae ignis. — — Ipsae sagittae calefiunt, sed hoc non accidit in stellis, quia unaquaeque stellarum non fertur per aërem, sed in propria sphaera separata ab aëre. Et ideo ipsae stellae non igniuntur nec calefiunt, tum quia sunt longe ab aëre, qui ignitur per motum, tum etiam quia non sunt susceptivae peregrinae impressionis. Sed aër, qui existit sub

der Feuersphäre in die Luftatmosphäre hineingeschleudert werden [1]). Die Erwärmung der Luft durch Bewegung und Reibung theilt sich auch der Erdoberfläche mit, aber in schwächerem Grade; dafür wirken die Lichtstrahlen der Himmelskörper, der Sonne namentlich, desto intensiver auf Wasser und Erde [2]), und entlocken beiden zunächst

---

sphaera corporis circularis, necesse est quod calescat per motum sphaerae coelestis, quia scil. ex ipso motu sphaerae coelestis movetur non solum ignis sed etiam aër, usque scil. ad istum aërem, qui infra montes continetur, ut apparet ex motu stellarum comatarum, ut dicitur in I. Meteorum. De coelo et mundo II, lect. 12.

[1]) Ambitus ignis per aërem frequenter spargitur motu i. e. per virtutem coelestis motus et fertur violentia deorsum; et ideo sunt aliquae partes ignis et in rore et in vaporibus pluvialibus descendentes, quas vapores accipiunt in regione aëris calefacta, et ideo aquae pluviales sunt vaporosae et calidae. Et haec etiam est causa, quod nive descendente non est tanta intensio frigoris sicut in aliis hyemalibus temporibus. Sic ergo cum pluvia et rore et aliis hujusmodi descendunt partes ignitae ad locum mistionis. De gen. et corrupt. I, l. 24.

[2]) Duplex est ergo causa caloris ex corporibus coelestibus in his inferioribus generari. Una quidem causa est motus; alia causa est lumen. Quare autem motus sit causa calefactionis, supra dictum est. Non est autem intelligendum, quod mutua contritio vel confricatio corporis coelestis vel aëris sit causa caloris, sed solum motus aëris ex superiori motu coelestis corporis causatus. Movetur autem aër superior et similiter ignis secundum motum diurnum coeli totius secundum virtutem solis et omnium stellarum, ut Averroes dicit. Secunda autem causa calefactionis corporum inferiorum ab astris, et praecipue a sole est lumen, quod quidem habet virtutem calefaciendi, inquantum est qualitas activi primi alterantis scil. coeli, et directe causat qualitatem primam inferiorum corporum, quae est calor. Et quia haec qualitas, scil. lumen, magis abundat in sole, inde est quod est maxime potens ad calefaciendum. Reliqua autem coelestium corporum, inquantum participant de lumine, quae est universalis virtus activa coelestium corporum, habent virtutem calefaciendi in tantum, quod etiam lumen Lunae est calefactivum, secundum id quod philosophus dicit in libro de partibus animalium, quod noctes plenilunii sunt calidiores; unde quidam pisces moventur ad superficiem aquae. — — Considerandum, quod secundum quod calor causatur in inferioribus corporibus ex motu astrorum et totius coeli, corpora propinquiora coelo, scil. ignis et superior aëris pars, quae circumferentur secundum motum coeli, sunt calidiora; secundum autem quod ex lumine stellarum causatur calor,

jene wässerigen und trockenen Ausdünstungen, aus welchen sich die verschiedenen früher aufgezählten Lufterscheinungen bilden. Wie durch Erwärmung und Entzündung die unterirdischen Processe veranlaßt werden, ist bereits früher erwähnt worden. Unter den Himmelskörpern stehen einzelne zu den besonderen Sphären der sublunarischen Welt in verwandten Beziehungen, und üben daher auf dieselben eine besondere Wirksamkeit aus [1]). So ist die Sonne der Feuersphäre, der Mond der Wassersphäre innerlich verwandt; und wie der Gegensatz von Feuer und Wasser im Gegensatze von Sonne und Mond sein Urbild hat, so wird auch auf beide Elemente vorzugsweise von den ihnen entsprechenden Himmelskörpern eingewirkt [2]). Eben so verhält es sich mit dem Gegensatze von Luft und Erde, und dem ihnen entsprechenden Gegensatze der beweglichen Planeten zu den unbeweglichen Fixsternen, welche auf die Einzeldinge der unbeweglichen Erde specifischen Einfluß nehmen, wie die Planeten auf die bewegliche Luftsphäre. Und unter den Planeten üben die einzelnen wieder eine ihrer Reihenfolge entsprechende, graduell verschiedene, besondere Wirksamkeit auf ihr Element aus. Der oberste Planet, Saturnus, ist das specifische Princip der Gefrierkälte [3]), Jupiter das Princip der gemäßigten Wärme, Mars das der Glühhitze, die mittelbar auf ihr folgende Venus das specifische Princip der temperirten Kühle. Merkur, der sublunarischen Region näher stehend, befördert die Mischbarkeit der Elementarstoffe und die fügsame Weichheit des geformten Gebildes [4]). Die Sonne nimmt die

---

sunt calidiora ea quae sunt infima, quia in superioribus reflexiones radiorum magis disperguntur. Et inde est etiam, quod circa terram plures species rerum generantur ex virtute radiorum solis et stellarum, quae per reflexionem circa terram multiplicantur. De coelo et mundo II, l. 10.

[1]) De gen. et corrupt. I, l. 24.

[2]) Aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunae, quae movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. De veritate, qu. 22, art. 13.

[3]) Damit hängt eine andere Wirksamkeit zusammen, welche seiner obersten Stellung entspricht: Astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. 1 qu. 104, art. 2.

[4]) Dadurch nimmt er mittelbar auch auf das intellectuelle Leben des Menschen Einfluß: Cum fuerit Mercurius in nativitate alicujus in aliqua domorum

mittlere Stelle unter den Planeten ein, und vereinigt und influenzirt gewissermaaßen die Wirksamkeiten aller anderen Planeten und Himmelskörper [1]); sie ist im Besonderen der Lichtherd der sublunarischen Welt [2]) und das Princip der Generation [3]). Die Urbilder

---

Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligendi medullitus in rebus, ut refert Ptolemaeus in Centiloquio. Gent. III, c. 84.

[1]) Nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora. 2, 2 qu. 47, art. 5.

[2]) Secunda causa calefactionis corporum inferiorum ab astris et praecipue a sole est lumen; quod quidem habet virtutem calefaciendi in quantum est qualitas activa primi alterantis scil. coeli, et directe causat qualitatem primam inferiorum corporum qui est calor. Et quia haec qualitas scil. lumen magis abundat in sole, inde est, quod est maxime potens ad calefaciendum. Reliqua coelestium corporum, in quantum participant de lumine, quod est universalis virtus activa coelestium corporum, habent virtutem calefaciendi in tantum, quod lumen lunae etiam est calefactivum secundum id quod dicit philosophus in libro de partibus animalium, quod noctes plenilunii sunt calidiores, unde quidam pisces moventur ad superficiem aquae. De coelo II, lect. 10.

[3]) An einer anderen Stelle heißt es über Rangordnung und Einfluß der Gestirne: Notandum etiam secundum quosdam, quod ordo nobilitatis in corporibus non attenditur secundum situm, sed unumquodque ponitur in loco sibi magis convenienti, ubi scil. est optimum sibi esse, et ideo sol et luna sunt inferiora quibusdam aliis corporibus stellarum. Sed quia continens est nobilius contento, ideo aliis videtur, quod secundum nobilitatem attendatur situs. Cujus ratio est, quia secundum philosophum, cum superiora sint causa inferiorum mutabilium, oportet in eis esse aliquid quod est causa permanentiae, et aliquid quod est causa mutabilitatis. Permanentiae autem causa est sphaera stellarum fixarum, et quia multas habet stellas, ratione diversorum effectuum est ibi abundantia lucis. Huic ergo sphaerae, quae est causa permanentiae, deserviunt et cooperantur tres planetae, scil. Saturnus, Jupiter et Mars. Quantum ad causam transmutationis sive mutabilitatis praeeminentiam obtinet sphaera solis, cui quidem serviunt et cooperantur sphaera Veneris circa generationem, Mercurii ad multiplicationem individuorum, et Lunae ad recipiendos omnes effectus. De motoribus corporum coelestium. Vgl. hiezu XII. Metaph., lect. 9, c. Daselbst heißt es u. A. mit besonderer Beziehung auf die Wirksamkeit der drei oberen Planeten: Primi tres superiores videntur ordinari ad ea quae pertinent ad existentiam rei secundum seipsam. Nam ipsa

der auf Erden zu erzeugenden Dinge sind die Fixsterne [1]); der Wechsel von Entstehen und Vergehen der irdischen Dinge hängt mit der durch den Thierkreis gehenden Bewegung des Himmels zusammen; das zeitweilige Beharren der Formen im Auf- und Niedergange der in der Zodiacalrichtung sich bewegenden Himmel wird durch die gleichförmige tägliche Bewegung des Himmels bewirkt. Der individuelle Charakter der Einzelwesen [2]) und der geschlechtliche Unterschied der sinnbegabten Erdenwesen [3]) ist gleichfalls zuhöchst

stabilitas esse rei attribuitur Saturno. Perfectio autem rei et bona habitudo correspondet Jovi. Virtus autem rei secundum quod se contra nociva tuetur et ea propellit, correspondet Marti. Im Folgenden ist dann von den systematisch abgestuften Einflüssen der unteren Planeten auf die Bewegungen in der irdischen Weltsphäre die Rede.

[1]) In illis sunt multae imagines et figurae. De gen. et corrupt. I, l. 24.

[2]) Quia virtutes et operationes a forma specifica derivantur, quae est communis omnibus individuis ejusdem speciei, non est possibile quod aliquod individuum alicujus speciei aliquam talem virtutem vel actionem obtineat praeter alia individua ejusdem speciei ex hoc, secundum quod sub determinato situ corporum coelestium generatum. Possibile tamen est, quod in uno individuo ejusdem speciei virtus et operatio consequens speciem remissius vel intensius inveniatur secundum diversam dispositionem materiae et diversum situm corporum coelestium in generatione hujus vel illius individui. Opusc. 34, de occultis operibus naturae.

[3]) Oportet sexuum diversitatem ad vires coelestes reducere. Omne enim agens intendit assimilare sibi patiens secundum quod potest; unde vis activa quae est in semine maris intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum qui perfectior est; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus, quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum. Et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis agentis ratione cujus femina dicitur mas occasionatus, tamen est de intentione naturae universalis, quae est vis corporis coelestis, ut Avicenna dicit. Sed potest esse impedimentum ex materia, quod neque virtus coelestis neque particularis consequitur effectum suum, productionem scil. masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore coelesti ad contrarium propter materiae indispositionem, vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem corporis coelestis propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum operatione naturae materia separatur,

aus siderischer Einwirkung herzuleiten, obschon der unmittelbare Einfluß der irdischen Causalitäten auf diese Diversitäten nicht in Abrede zu stellen ist.

Der siderische Einfluß auf das irdische Geschehen kann nicht jederzeit durchgreifen [1]), ist aber im Allgemeinen ein nothwendiges Agens, ohne welches die Vorgänge im Bereiche der irdischen Weltsphäre gar nicht erklärt werden können. Das irdische Sein und Geschehen ist wesentlich ein unveränderliches Beharren der Arten und Gattungen bei fortwährendem Wechsel und mannigfaltiger Verschiedenheit entstehender und vergehender Individuen; diese Beschaffenheit des irdischen Weltdaseins läßt sich nur aus Bewegungsprincipien erklären, welche nach Wesen und Substanz unveränderlich beharren, aber einer fortwährenden Bewegung im Raume unterworfen sind [2]). Vermöge dieser ihrer Beschaffenheit sind sie freilich

---

cujus una pars magis obedit virtuti agenti quam altera propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus masculinus, in altera femineus, sive corpus coeleste disponat ad unum sive ad alterum; magis tamen potest hoc accidere, quando corpus coeleste disponit ad sexum femineum. De veritate, qu. 5, art. 9.

[1]) Corpora coelestia, et si semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quae in contrariis dispositionibus saepe inveniuntur; unde virtutes coelestes non semper inducunt effectus suos in istis inferioribus propter contrarias dispositiones impedientes. Et hoc est, quod philosophus dicit in libro de Somno et Vigilia, quod frequenter fiunt signa imbrium et ventorum, quae tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores. Ibidem.

[2]) Platonici reduxerunt (effectus naturales) in formas simplices et separatas sicut in prima principia, ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus et omnis proprietas naturalis. Sed hoc non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus eodem modo se habens, formae autem illae ponebantur esse immobiles, unde oporteret, ut semper generatio ab eis esset uniformiter in istis inferioribus, contrarium tamen videmus ad sensum. Unde oportet ponere principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus esse aliqua, quae non semper eodem modo se habeant; oportet ea tamen semper manere prima principia generationis et corruptionis ut generatio continua esse possit, et ideo oportet ea invariabilia esse secundum substantiam, moveri autem secundum locum, ut per accessum et recessum et motus varios et contrarios contrarii et

von allen Körpern der irdischen Weltsphäre specifisch verschieden; aber gerade hiedurch ist es ihnen möglich, auf diese einen Einfluß zu üben. Denn überhaupt können nur jene Körper auf andere wirken, welche denselben an Kraft und Rang überlegen sind [1]). Nach Art und Grad der Überlegenheit bestimmt sich weiters auch Art und Grad des Einflusses. Die himmlischen Körper sind in Hinsicht auf Form, Qualität und Bewegung vollkommener als die irdischen; also nehmen sie auf Form, Qualität und Bewegung der irdischen Körper Einfluß. Die Formen, Qualitäten und Bewegungen der himmlischen Körper sind ein Höchstes und Oberstes im Bereiche der körperlichen Formen und Bewegungen; alles Höchste und Oberste hat aber für das ihm Unterstehende eine principielle Bedeutung; also müssen die Formen, Qualitäten und Bewegungen im Bereiche der irdischen Weltsphäre principiell auf die Bewegungen [2]),

---

diversi effectus fiant in his inferioribus. Et hujusmodi sunt corpora coelestia; et ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas. Ibidem.

[1]) Agens semper est diversum vel contrarium patienti; et ideo corpori non competit agere in aliud corpus secundum hoc, quod habet commune cum eo, sed secundum id quod ab eo distinguitur. Et ideo corpus non agit in quantum est corpus, sed in quantum est tale corpus, sicut etiam animal non ratiocinatur inquantum est animal sed inquantum est homo; et similiter ignis non calefacit inquantum est ignis sed inquantum est calidus, et similiter est de corpore coelesti. Ibidem.

[2]) Primum in unoquoque genere est causa eorum, quae sunt post; inter omnes autem alios motus primus est motus coeli. Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus, et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur VIII. Physic., et natura, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum; non enim augmentatur aliquid, nisi praeexistente alteratione, per quam, quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile. Neque alteratio potest esse, nisi praeexistente loci mutatione; quia ad hoc, quod fiat alteratio, oportet, quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum; et propter hoc est rei jam perfectae. Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior: et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus ut probatur in VIII. Physic., et naturaliter, quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium

Formen und Qualitäten [1]) der himmlischen Körper zurückgeführt werden. Beide Regionen der sichtbaren Welt stehen daher zu einander im Verhältnisse des Activen zum Passiven, und zwar so, daß die höhere Region sich ausschließlich nur activ, die niedere ausschließlich nur passiv verhält. Denn eine Wechselwirkung zwischen dem thätigen und leidenden Körper ist nur unter Voraussetzung einer gemeinsamen Materie denkbar [2]); die Materie der himmlischen

---

et finem, sed totus sit quasi medium. Tertio, quia solus motus coeli invenitur semper regularis et uniformis; motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo, quod motus coeli sit causa omnium aliorum motuum. Contr. gent. III, c. 82.

[1]) Similia sunt, quae in eadem forma communicant. Sed contingit, quod illam formam non uniformiter participant quaedam, quia quod in uno est deficienter, in altero est eminentius; et hoc oportet inveniri secundum Dionysium in omnibus causis essentialibus. Et ideo ipse dicit, quod sol uniformiter accepit in se omnia, quae divisim per ejus actionem in aliis causantur. Et secundum hoc dico, quod calor, et frigus et hujusmodi inveniuntur in corporibus coelestibus nobiliori modo, quam in elementis; non quod istis qualitatibus afficiantur et denominentur, sed sunt in eis sicut in virtute activa. Et talis similitudo sufficit ad actionem agentis non univoce. 2 dist. 14, qu. 1, art. 2. — Oportet dicere, formas seu qualitates contrarias, quae sunt in inferioribus, esse aliqualiter in corporibus coelestibus, non quidem univoce, sed sicut in causis universalibus per quamdam similitudinem, ad modum quo formae, quae sunt particulariter in materia sensibili, sunt universaliter in intellectu. Et ideo, sicut non in intellectu, ita nec in corporibus coelestibus sunt sub ratione contrarietatis. Unde et Plato dixit, quod in corporibus coelestibus sunt excellentiae seu sublimitates elementorum quasi primordialia eorum activa principia. Comparantur enim corpora coelestia ad elementaria, sicut activa ad passiva. De coelo et mundo II, l. 10.

[2]) Quaedam non habent eandem materiam, et talia agentia faciunt vel agunt existentia impassibilia i. e. ipsis non patientibus ab his, in quae agunt v. c. medicina faciens sanitatem nihil patitur a sanato, quia non communicat cum eo in materia. Quaedam autem habent eandem materiam sicut cibus vel potio, et id quod sanatur, et ideo cibus agendo patitur, quia aut calefit aut infrigidatur. Inter haec duo agentia scil. medicinam et cibum, medicina est principium, in quo primo est actio, cibus autem agens est ultimum, quod agit per tactum. Quaecunque igitur agentia non habent eandem formam in materia, quae sit ejusdem

Körper ist aber eine andere, als die der irdischen. Zufolge dieses Verhältnisses von Himmel und Erde sind die irdischen Agentien keine selbstständigen Potenzen, sondern werkzeugliche Kräfte (causae instrumentales) der himmlischen Ursachen [1]; gerade so wie im menschlichen Organismus die elementaren Agentien der bildenden Seele dienstbar sind [2]. Als höchste körperliche Bewegungsprincipien sind die Gestirne, wie dieß schon aus der Beschaffenheit ihrer Materie fließt, ingenerable, incorruptible und inalterable Körper [3];

---

rationis cum passibilibus, haec cum sint de numero agentium sive activorum, sunt impassibilia; quaecunque autem habent formam in materia ejusdem rationis, agendo patiuntur. De gen. et corrupt. I, l. 20.

[1] Qualitates elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cujus signum est, quod non eundem modum actionis habent in omnibus, nec ad eundem terminum perveniunt actiones ipsorum. Alium enim effectum habent in auro, alium in ligno, vel carne animalis; quod non esset, nisi agerent, in quantum sunt ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur sicut in principium in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serrae sed artifici. Unde et effectus naturales nequeunt reduci in qualitates elementales sicut in prima principia. De veritate, qu. 5, art. 9.

[2] Hujusmodi autem conveniens exemplum est in qualitatibus activis et passivis corporis animati; non enim in animali semper movetur calidum secundum naturam ignis, nec agit actum ignis omnino, sed potius movetur in id, a quo dirigitur ab anima, et agit ad terminum et finem intentum ab ea, sicut philosophus dicit contra Empedoclem in II. de anima. Cum autem motus coeli et opus naturae sit opus intelligentiae, ut dicit philosophus, non semper sequuntur elementa proprium impetum sui motus, sed aliquando movebuntur in id, ad quod per voluntatem intelligentiae dirigentur sive virtute stellarum, si de propinquo sive instrumentali motore loquamur. De gen. et corrupt. I, l. 24.

[3] Gegen den Einwurf, ob nicht die tiefer stehenden Himmelskörper durch die alterirenden Kräfte der höheren alterirt werden müßten: Dicendum quod cujuslibet agentis habentis situm actio prius recipitur in medio quam in termino; non tamen oportet quod recipiatur in utroque eodem modo, sed secundum quod exigit dispositio utriusque. Sicut ponit exemplum Commentator in VIII. Physic. de pisce, qui detentus in rete stupefactus manum praeter hoc, quod stupefacit rete, quod stupefactionis capax non est, et tamen secundum aliquem modum rete alteratur ex virtute piscis. Ita etiam oportet, quod virtutes superiorum stellarum prius recipiantur in mediis orbibus quam in inferioribus corporibus;

aus dem gleichen ätiologischen Grunde sind sie auch ungreifbar [1]) und überhaupt aller specifischen Accidenzien der irdischen Körper ledig. Dafür sind sie die specifischen Träger des Lichtes, welches kein besonderer Körper [2]), sondern eine accidentale [3]) Qualität der

---

quamvis non eundem effectum utrobique habeant. 2 dist., qu. 1, art. 2.

[1]) Illa, quae sunt nata agere et pati ad invicem, talium qualitates sunt calidum et frigidum; corpora autem coelestia agunt et non patiuntur; unde tangunt et non tanguntur. Unde in corporibus coelestibus non sunt qualitates tangibiles per modum, quo sunt in inferioribus corporibus, sed per modum eminentiorem, sicut in causa activa. Non est enim ibi calidum vel frigidum, humidum vel siccum, sed virtus, quae est horum causativa. De coelo et mundo II, l. 10.

[2]) Die Beweise dafür 1 qu. 67, art. 1: **a)** Das Licht ist in demselben Raume, den die Körper ausfüllen. **b)** Die ganze Hemisphäre der Erde wird in Einem Momente erleuchtet, was nicht geschehen könnte, wenn es an die Gesetze der successiv vor sich gehenden Körperbewegung gebunden wäre. **c)** Wäre das Licht eine Materie, so müßte die Finsterniß gleichfalls ein Körper sein, weil die Helle des Tages in die Finsterniß der Nacht übergeht, mithin die Corruption des Lichtes die Generation der Finsterniß zur Folge hätte: Si quis autem dicat, quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur, quod lumen congregetur circa candelam; quia non apparet ibi major claritas post quam ante. Quia ergo omnia haec non solum rationi sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus. Wohl aber ist das Feuer körperlich: Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aërea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo.

[3]) Das Licht kann keine substanzielle Form der leuchtenden Körper sein: Hoc apparet impossibile propter duo. Primo quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia »quod quid est« est objectum intellectus, lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est, ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formae substantiali per se convenit constituere in specie, unde semper et in omnibus adest illi. Lux autem non est forma substantialis aëris; alioquin ea recedente corrumperetur. Dicendum est ergo, quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis vel cujuscunque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est, quod radii diversarum stellarum ha-

leuchtenden Körper ist. Die Existenz des unbeweglichen Empyreums läßt sich auf dem Standpuncte der rationalen Naturbetrachtung nicht mit Nothwendigkeitsgründen darthun [1]; wol aber läßt sich, seine Existenz einmal angenommen [2], ein Causalzusammenhang desselben mit den Körpern der übrigen Himmelssphären [3] und ein rationell bestimmbares Verhältniß zu ihnen denken [4]. Seiner specifischen Qualität nach muß es der reinste, ganz und gar vom Lichte durchdrungene Körper sein [5].

---

bent diversos effectus secundum diversas naturas corporum. 1 qu. 67, art. 2.

[1]) 1 qu. 66, art. 3.

[2]) Diese läßt sich aus theologischen Gründen ableiten: Exspectatur in futura remuneratione duplex gloria, scil. spiritualis et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum aequalitas Sanctis promittitur. Unde conveniens fuit, ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis exspectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud coelum dicitur Empyraeum i. e. igneum non ab ardore sed a splendore. Ibidem.

[3]) Quidam ponunt coelum empyraeum non habere influentiam in reliqua corpora; quia non est institutum ad effectus naturales sed ad hoc, quod sit locus Beatorum. Et quidem mihi aliquando visum est. Sed diligentius consideranti magis videtur dicendum, quod influat in corpora inferiorum; quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per philosophum in XII. Metaph. Haec autem unitas ordinis attenditur, secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III. de Trinitate. Unde si coelum empyraeum non influeret in corpora inferiora, coelum empyreum non contineretur sub unitate universi, quod est inconveniens. Ibidem.

[4]) Primum coelum, scil. empyreum, singulariter per suam quietem influit; secundum autem coelum per suum motum uniformem; tertium autem coelum per suum motum difformem. Hoc autem est proprium huic corpori (nempe empyraeo), quod influat absque motu, in quantum est supremum attingens quodammodo ordinem substantialem spiritualem, prout Dionysius dicit II. div. nom., quod divina sapientia conjungit principia secundorum finibus primorum. Ibidem.

[5]) Inter corpora coelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et

Die Bewegung der Gestirne muß, wie sie ursächlich wirkt, selbst auch wieder eine Ursache haben. Diese kann nicht unmittelbar in ihrer körperlichen Beschaffenheit gesucht werden. Aus dieser erklärt sich wol ihre Beweglichkeit, nicht aber ihr thatsächliches Bewegtsein. Es gehört zum Wesen jedes Körpers, bewegt werden zu können; Grund dessen ist die ihm durch seine Materialität eignende Passivität. Die irdischen Körper müssen sogar sich bewegen, und zwar aus innerer Wesensnöthigung, wenn sie an einem ihrer Beschaffenheit nicht entsprechenden Orte sich befinden; das Schwere strebt seiner inneren Natur nach der Erde zu, das Leichte hingegen nach Oben. Die himmlischen Körper hingegen sind weder schwer noch leicht, sind also durch keine ihrem Wesen einwohnende Nöthigung zur Bewegung im Raume sollicitirt. Aber selbst die leichten und schweren Körper können ohne Einwirkung äußerer Causalitäten ihren Ort nicht verändern, um wie viel weniger die himmlischen Körper, abgesehen davon, daß bei ihnen der Zweck wegfällt, um dessen willen die Elementarkörper zur Ortsveränderung vermocht werden [1]). Jeder innere Zug zur Bewegung weist auf ein bestimmtes Ziel hin, mit dessen Erreichung das Bewegte zur Ruhe kommt; der himmlische Körper aber bewegt sich fort und fort im Kreise, ohne einen solchen

---

partim lucidum, scil. coelum sidereum. Invenitur etiam aliquod coelum totum diaphanum, quod aliqui nominant coelum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius coelum, oportet quod sit totum lucidum. — Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis coelis) potest dici, quod habet lucem coelum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali. 1 qu. 66, art. 3.

[1]) Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in VIII. Physic.; non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota; nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora coelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile; nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possunt. Contr. gent. III, c. 23.

Ruhepunct zu finden. Somit wäre seine Bewegung zwecklos, ja sogar zweckwidrig, da er sich fortwährend in Difformität mit sich setzen würde [1]). Würde er durch innerliche Nöthigung zu einem bestimmten Orte hingezogen, so müßte er sich in der Annäherung an denselben schneller, in der darauf folgenden Entfernung von ihm langsamer bewegen; die Bewegung der Gestirne ist aber durchaus gleichförmig. Der Antrieb zur Bewegung kann also keineswegs im himmlischen Körper als Körper gelegen sein. Eben so wenig läßt sich ein außer ihm vorhandener Körper als Ursache der Bewegung denken; denn dieser müßte abermals durch einen anderen Körper bewegt werden, letzterer gleichfalls wieder, und so in's Unendliche fort [2]). Der Antrieb zur Bewegung muß also von einer unkörperlichen Kraft ausgehen. Diese kann aber dem Gestirne nicht als Seele einwohnen, mag dieselbe als bloß sensibles oder zugleich auch intellectives Princip gedacht werden [3]). Die Functionen der vegetativen Seele fallen von selbst weg, da es in den himmlischen Körpern keine Processe der Zeugung, der Ernährung und des Wachsthums gibt. Eben so die Thätigkeiten der sensitiven Seele; denn alle Sinnenthätigkeit gründet sich auf Auffassung der elementaren

---

1) Natura semper ad unum tendit; unde quae sunt a natura, semper sunt eodem modo, nisi impediantur, quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem, impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi; quod enim movetur, in quantum hujusmodi, dissimiliter se habet nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa; quiescit enim quod similiter se habet nunc et prius. Si ergo motus coeli sit a natura tantum, esset ordinatus in quietem; cujus contrarium apparet, quum sit continuus. Non est igitur motus coeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente. Ibidem.

2) Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum aut incorporeum. Et siquidem corporeum, non movet nisi motum; oportebit ergo et illud ab alio moveri; quum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum; quod autem est penitus a corpore separatum, oportet esse intellectuale. Motus igitur coeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia. Ibidem.

3) 1 qu. 70, art. 3.

Qualitäten der Körper in Folge eines vorausgegangenen Berührtwerdens von denselben; die himmlischen Körper aber sind intangibel. Ferner sind die Sinnesorgane Gebilde, die aus proportionirten Concretionen der verschiedenen Elemente erwachsen; die himmlischen Körper aber sind über die elementare Zusammensetzung erhaben. Das intellective Princip aber ist an die Vereinigung mit einem Körper nur in so weit gewiesen, als ihm hiedurch in sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen, die dem reinen Geiste mangeln, Materiale für seine eigene Thätigkeit zugeführt werden soll; dieß ist jedoch ohne Vermittelung der sensitiven Seele nicht möglich. Hieraus folgt, daß das intellective Princip in keinem Falle den himmlischen Körper als Organ benützen könne, sondern umgekehrt könnte nur der Intellect dem Zwecke des Körpers zu dienen bestimmt sein. Eine solche Unterordnung streitet jedoch gegen die Natur der Sache; nicht das Höhere soll dem Niederen, sondern das Niedere muß dem Höheren dienen. Also muß das geistige Bewegungsprincip außerhalb des himmlischen Körpers sein, und dieß ist sehr wol denkbar, weil die Körper nicht bloß durch Massencontact und durch ihre substanzialen Formen, sondern auch durch bloße Kraftberührung (per contactum virtutis) in Bewegung gesetzt werden können. Es handelt sich nur noch darum, ob Gott oder die Engel die unmittelbaren Beweger der Gestirne sein sollen. Die strenge Ordnung eines vernunftgemäßen Zusammenhanges fordert, eine nächste bewegende Ursache aufzusuchen, die, obwol ihrer Natur nach über jede physische Nothwendigkeit (d. i. innere Nothwendigkeit und äußere Nöthigung des Bewegtwerdens) hinausgestellt, doch nicht über jede Nothwendigkeit des Bewegtwerdens schlechthin erhaben ist. Als eine solche Causalität bietet sich der Engel dar. Er ist vermöge seiner Immaterialität jeder aus der Materie stammenden Determinirbarkeit entrückt [1]), aber doch nicht schlechthin der Nothwendigkeit des Bewegt-

---

[1]) Oportet quod movens moveatur vel eadem specie motus, qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit, quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur etiam secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile; nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere. Et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur; quod est impossibile. Contr. gent. I, c. 13.

werdens enthoben, da er, um seine Bestimmung zu erfüllen, seine geistige Kraft in Bewegung setzen muß [1]); er ist an und für sich als ein sich selbst bewegendes Wesen gerade darin activ, worin sich die Gestirne ihm gegenüber passiv verhalten sollen; er kann durch Kraftcontact, aber einzig auf diese Art auf die Körper wirken. Also ist er die nächste, mit seinem Wirkungsvermögen eben nur auf das in Rede stehende genus des Einflusses auf Körper beschränkte causa movens der Gestirne [2]). Die Erklärung der Bewegung der Himmelskörper aus einer nächsten Ursache rechtfertigt sich aus der Ordnung und dem Zusammenhange des Universums, in welchem, wie eine lückenlose Reihe von Wesen, so auch eine lückenlose Verkettung der Ursachen und Wirkungen sein soll [3]); sie empfiehlt sich durch die

---

[1]) Quia motus, qui est in rebus corporalibus, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea, de qua determinatum est in libr. phys. Ille enim motus est actus existentis in potentia, quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur, non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia ad ipsum. Et quia omne, quod est in potentia, inquantum hujusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti, est enim operatio sensus jam facti in actu per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui, nisi in actu existenti, et ideo iste motus motus simpliciter est alter a motu physico. Et hujusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet se ipsam secundum Platonem, in quantum cognoscit et amat se ipsam. De anima, l. III, lect. 12.

[2]) Corporalis creatura obedit imperio spiritualis secundum naturalem ordinem ad motum localem. Quod quidem intelligendum est de natura spirituali creata, cujus virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus, non de substantia spirituali increata, cujus virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicujus generis. De potentia, qu. 6, art. 3.

[3]) Corpora coelestia moventur a natura propria sicut a principio passivo, et sicut ab activo moventur ab intelligentia. — — (Et hoc) congruit ordini divinae sapientiae, quae inferiora regit et movet per superiora, et media per prima. Corpora autem coelestia media sunt inter superiora et inferiora, et ideo quantum ad durationem mensurantur aevo, sicut et angeli, quantum autem ad motus successionem mensurantur tempore, sicut et alia inferiora corpora. De motoribus corporum coelestium.

von ihr aufgezeigte Analogie zwischen den Verhältnissen und Vorgängen im Makrokosmos und im menschlichen Mikrokosmos[1]); endlich entspricht es im Besonderen noch der Würde der Engel, daß sie, wie im Allgemeinen, so auch in der Regierung der himmlischen Sternwelt Mittler des göttlichen Herrscherwillens seien[2]). Der natürliche Einfluß der Engel auf die sinnliche Erscheinungswelt ist auf das Vermögen, räumliche Veränderungen hervorzubringen, beschränkt[3]); diese Wirksamkeit üben sie aber nicht nur in der himmlischen, sondern auch in der irdischen Weltsphäre, und ihr Mittleramt in der göttlichen Offenbarungsthätigkeit ist aus dieser ihnen möglichen Art der Einflußnahme zu erklären[4]).

---

[1]) Nam videmus in homine motum infimum, sicut cordis, qui est secundum apprehensionem sensitivam, et alios motus medios secundum apprehensionem imaginativam, et alios supremos secundum apprehensionem intellectivam. Ibidem.

[2]) Cum enim Deo servire regnare sit, dignius obsequium esse non potest quantum ad obsequentis naturam, quam cooperari Deo in regimine providentiae suae, quod fit movendo corpora coelestia, ex quorum motu generantur omnia inferiora. Unde servire Deo in executione divinae providentiae in majoribus et in majori mundo majus est, quam servire Deo in executione alicujus ministerii inferioris; et ideo dicunt quidam, quod motores orbium de media hierarchia et de medio ordine sunt. Ibidem.

[3]) Demgemäß veranlassen sie auch die Entstehung der Formen irdischer Körper: Quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III. de trin., c. 4 et 5, sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum sicut in primam causam etiam species intellectus angelici, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum. 1 qu. 65, art. 4.

[4]) Natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus i. e. impressiones relictae ex sensibilium motionibus quae in spiritibus sensualibus conservantur et movent principium sensitivum, ita quod

Die himmlischen Ursachen des irdischen Geschehens bieten noch nicht den höchsten, absoluten und absolut zureichenden Erklärungsgrund dessen, was in Zeit und Welt ist und geschieht, und müssen selbst wieder aus einer noch höheren Ursache erklärt werden, über welche hinaus keine andere mehr zu denken ist. Der Hinweis auf diese höchste Ursache liegt in den himmlischen Bewegern selbst ausgesprochen, mag man unter denselben die Engel oder die Sterne, und letztere als beseelte oder unbeseelte Körper denken. Wären unbeseelte Körper die höchsten beweglichen Beweger der Dinge, so müßte ohnedieß eine außer ihnen gelegene, keiner Bewegung mehr unterworfene Ursache als erstes Bewegendes genommen werden [1]). Setzt man aber statt dessen Engel oder auch beseelte Sterne als die höchsten himmlischen Ursachen aller Bewegung, so wird man gleichfalls auf ein Erstes und Höchstes, das keiner Bewegung mehr unterworfen ist, hingeführt. Denn außer demjenigen Wesen, welches actus purus ist, wird jedes sich selbst bewegende Wesen durch ein

---

fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute angeli. 1 qu. 111, art. 3. Wenn die Engel überdieß nach dem Zeugnisse der Schrift auch Körper annehmen, so geschieht dieß nicht auf natürliche Weise, sondern virtute divina: Sicut a sacra scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus. 1 qu. 51, art. 2.

[1]) Thomas bemerkt in dieser Beziehung zu den Aristotelischen Nachweisen Gottes als ersten Bewegers: Supponitur in praedictis demonstrationibus, primum motum, scil. corpus coeleste, esse motum ex se; ex quo sequitur ipsum esse animatum; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub hac divisione hanc conclusionem inducit, quod scil. oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum. Contr. gent. I, c. 13.

Verlangen nach etwas bewegt; und dieses Bewegende steht als solches höher als das Verlangende, kann also nicht mehr jenen Bewegungen unterworfen sein, von welchen das Verlangende beherrscht wird. Demzufolge bekundet auch die Selbstbewegung der himmlischen Beweger, mag man hiebei an die Selbstbewegung beseelter Gestirne oder an die Selbstbewegung reiner Geister denken, den inneren Zug des Bewegten nach etwas Höherem, welches dem Bewegten gegenüber das Höhere und die bewegende Ursache ist, ohne von demselben Verlangen bewegt zu sein, weil ihm dasjenige selbsteigen ist, wornach die Bewegten verlangen [1]). Die höchste bewegende Ursache ist also als solche über jede Bewegung erhaben, und unmittelbar und mittelbar die Ursache aller anderen Bewegungen. In dieser teleologischen Beziehung auf eine höchste und letzte causa finalis finden alle anderen Beweise ihren letzten Stützpunct, welche in Aristotelischer Weise für das nothwendige Vorhandensein eines ersten Bewegers geführt werden können, und sich um zwei Hauptpuncte bewegen: erstlich, daß alles Bewegte von einem Anderen bewegt sein müsse; und sodann, daß in der Reihe der bewegenden Ursachen kein regressus in infinitum zuzulassen sei. Jedes Bewegte weist auf ein von ihm verschiedenes Bewegendes hin; denn nichts kann in derselben Hinsicht zugleich bewegen und bewegt sein; somit muß auch bei den durch sich selbst bewegten Dingen der erste Impuls zur Bewegung anders woher kommen, ein Ding kann nicht schon sein, was es erst durch die Bewegung werden soll, Selbstbewegungsfähigkeit ist noch nicht wirkliche Selbstbewegung. Diejenige Ursache aber, auf welche alle Bewegung zuhöchst zurückzuführen ist, kann nicht mehr der Bewegung unterworfen sein, sonst wäre sie von einer noch höheren über ihr stehenden Ursache abhängig, und diese abermals, und so in's Unendliche fort; man hätte dann lauter werkzeugliche Ursachen ohne principale movens, lauter mitt-

---

[1]) Quum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo. Nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est. Ibidem.

lere Glieder einer Reihe ohne Anfang und Ende, die sich im Begriffe aufhebt.

In den Functionen eines ersten Bewegers ist aber die Bedeutung der causa prima noch keineswegs erschöpft. Aus den Functionen eines ersten Bewegers erklären sich unmittelbar die Thätigkeiten der himmlischen Ursachen, und mittelbar die davon abhängigen Vorgänge der Generation, Corruption und Alteration in der irdischen Weltsphäre. Nun aber soll nicht bloß das Thun und Leiden, sondern auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge aus einer höchsten Ursache erklärt werden. Diese höchste Ursache ist jedoch mit dem Gedanken eines ersten Bewegers noch nicht gefunden. Denn alle Bewegung setzt das Vorhandensein des Bewegten bereits voraus; es lassen sich aus ihr die Veränderungen erklären, welche das Bewegte erleidet, nicht aber dessen Sein selber ableiten. Nun gibt es sowol in der körperlichen wie in der geistigen Welt, in der irdischen wie in der himmlischen Region etwas, was als beharrlicher Träger aller Bewegungen und Veränderungen vorausgesetzt werden muß; dieß ist im Bereiche der irdischen Körperwelt die materia prima, welche durch Bewegung von einer Form in die andere verwandelt werden kann; in der Region der himmlischen Körper sind diese selbst die ihrer Substanz nach unwandelbaren, weil incorruptiblen Subjecte der Ortsveränderung; und endlich sind auch die subsistenten Formen der Geistwesen beharrliche Principien ihrer intellectiven Bewegungen und Thätigkeiten. Alle diese Subjecte der Bewegung müssen gleichfalls, wie ihre Beweger aus einer höchsten Causalität erklärt werden; denn, wie es eine höchste Ursache des Geschehens gibt, muß es auch eine höchste Ursache des Seins, sowol des Wirklichseins als des Möglichseins, geben. Es muß eine höchste Ursache des Seins geben: was mehreren Dingen zugleich zukommt, kann nicht das Eigenste eines jeden aus diesen Dingen sein, sondern entweder ist eines derselben die Ursache dessen, was ihnen gemeinsam ist, oder es ist ihnen zusammen durch eine von ihnen insgesammt verschiedene Causalität mitgetheilt worden; das Sein aber wird von allen Dingen ausgesagt; also muß es auf eine allen gemeinsame Ursache, die es nicht wieder anderswoher empfangen hat, zurückgeführt werden [1]). Nun ist in den aus Materie und Form

[1]) Quod causam non habet, primum et immediatum est. Unde necesse

zusammengesetzten Dingen das Sein zunächst wol die Wirkung der Formmittheilung; mit gutem Grunde wird aber auch das die Form recipirende Materialprincip aus der das Sein verleihenden Ursache abgeleitet [1]). Denn das Sein gehört weder der Form noch der Materie für sich an, sondern dem Ganzen, welches aus Materie und Form besteht, und wenn man vom Sein eines Dinges spricht, so bezieht man sich auf Alles, was zu seinem Bestande gehört; also muß auch die Ursache des Seins auf alles zum Bestande des Dinges Gehörige bezogen werden [2]). Die Seinsursache muß, wie die allgemeinste, so auch die höchste Ursache (causa prima) sein; nur aus dieser läßt sich das Sein herleiten. Das Sosein der irdischen Dinge verursachen die causae secundae allerdings durch sich selbst mittelst ihrer zu einem bestimmten genus von Verrichtungen determinirten Wirksamkeit; das im Sosein enthaltene Sein ist aber nicht mehr eine wesentliche, sondern eine zufällige, nebenhergehende Wirkung der causae propriae; die nothwendige Ursache desselben muß also in einer über ihnen hinausliegenden höchsten Causalität gesucht werden [3]). Es gibt mithin eben so gut eine causa prima

---

est quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit; sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum de quo praedicatur, sed est eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam — — vel oportet, quod aliquod tertium sit causa utrique. — — Esse autem dicitur de omni eo, quod est. Impossibile est igitur etc. Contr. gent. II, c. 15.

[1]) Passio est effectus actionis. Unde et rationabile est, quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi; nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in XII. Metaph. 1 qu. 44, art. 2.

[2]) Hoc igitur, quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium. Ibidem.

[3]) Necesse est quod per accidens est in id reduci quod per se est. In

alles Seins, wie eine causa prima aller Bewegung; und die schöpferische Thätigkeit der causa prima ist als die den motorischen Thätigkeiten nothwendig vorausgehende Wirksamkeit derselben causa prima aufzufassen. Es wäre jetzt nur noch die Frage, ob Gott mittelbar oder unmittelbar die Ursache alles dessen sei, was nicht mehr aus bewegenden Ursachen erklärt werden kann. Hierüber kann zunächst in Beziehung auf die intellectiven Substanzen, so wie hinsichtlich der materia prima der Körper kein Zweifel bestehen. Zwischen Gott und den Geistern ist nichts Mittleres, also keine Vermittelung in Beziehung auf die Hervorbringung der Substanzen denkbar. Die himmlischen Körper sind ingenerabel, also kann keiner aus dem anderen erzeugt worden sein; und da die Materie ohne Form nicht subsistiren kann, so muß mit der Materie auch die Form, also der ganze Körper unmittelbar durch Gott gesetzt worden sein. Aus letzterem Grunde ergibt sich weiters, daß nicht nur die irdische Materie, sondern auch die ersten elementaren Formen derselben unmittelbar von Gott hervorgebracht sein müssen. Im Bereiche der zusammengesetzten irdischen Körper läßt sich vom physikalischen Standpuncte die Nothwendigkeit einer generatio univoca, d. h. einer Zeugung eines Wesens aus einem anderen Wesen derselben Art allerdings nur mit Rücksicht auf die vollkommenen Thiere strenge festhalten [1]). Mithin kann man nur im Bereiche dieser die Reihe der Zeugungen mit Sicherheit auf erste Exemplare zurückleiten, die nicht wieder von anderen erzeugt sein können, sondern unmittelbar von Gott aus der Materie gebildet werden mußten. Und so möchte es scheinen, daß die Entstehung der anorganischen Körper so wie der unvollkommenen Thiere, oder allgemein alles dessen, was nicht Samen-

---

omni autem factione quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illud ens per se; ens autem communiter sumtum per accidens fit; non autem fit ex non ente sed ex non ente hoc; ut, si canis ex equo fiat (ut Aristotelis exemplo utamur), fit quidem canis per se, non autem fit animal per se sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quamdam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumtum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transscendat. Opusc. 15, de substantiis separatis, c. 9.

[1]) Imperfecta a perfectis sumunt originem, ut semen ab animali. Gent. II, c. 15.

frucht ist, aus einem rein natürlichen Generationsprocesse, also aus einem mittelbaren Schöpfungsacte sich hinreichend erklären ließe [1]). In der That beweist Thomas die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Bildung des Menschenleibes durch Gott mit Gründen, welche die Möglichkeit einer natürlichen Entstehung anderer irdischer Körper durch Generation offen lassen [2]). Aber daraus geht nur so viel hervor, daß jene Gründe, welche sich für eine natürliche Entstehung anderer Körper denkbarer Weise geltend machen ließen, beim Menschen wegfallen [3]). Wollen wir davon absehen, daß der Verlauf des Sechstagewerkes eine Entstehung der niederen irdischen Körper durch siderische Einflüsse geradezu ausschließt, indem die Mineralien und Pflanzen oder Pflanzenkeime schon am dritten Tage entstanden, während die Gestirne als besondere Körper erst am vierten Tage gebildet worden: so schließt der Begriff der Schöpfung als Emanation des ganzen Seins aus der causa universalis selbst schon eine primäre Setzung aller Wesen durch Gott allein in sich [4]). Das

---

[1]) Ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus coelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum. 1 qu. 45, art. 8. — Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus sed requirunt agentia sui generis; hominem enim generat sol et homo. Similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur absque principio activo sui generis; sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Gent. II, c. 76.

[2]) 1 qu. 91, art. 2.

[3]) Motus coeli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod coeci illuminantur; quibus est simile, quod homo ex limo terrae formatur. 1 qu. 91, art. 2.

[4]) Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo ente particulari, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo.

emanirte Sein subsistirt nicht an sich, sondern es ist den subsistenten Dingen eigen; also sind diese unmittelbar durch Gott hervorgebracht. Nun haben die subsistenten Dinge ihr Sein in ihrer Form oder species; also sind diese ursprünglich alle unmittelbar von Gott gesetzt worden, und zwar, wie sich bei den organischen Wesen von selbst versteht, in ersten Exemplaren, von welchen alle späteren abstammen. Alle später auf natürlichem Wege durch die generatio aequivoca entstandenen und entstehenden species sind theils keine wahren species und wirklichen Mischungen, wie verschiedene Lufterscheinungen, theils sind sie Abarten oder Mischlingsarten [1]), durch deren Entstehung das allgemeine Gesetz: Simile fit a suo simili, nicht aufgehoben wird. Somit war die causa prima in der Schöpfung der einzelnen Arten und Geschlechter der irdischen Körper auch die nächste und einzige causa agens.

Noch ist auf das Verhältniß aufmerksam zu machen, in welchem der göttliche Act des Schaffens zu den natürlichen Thätigkeiten der Generation und Alteration steht. Beide Thätigkeiten, die göttliche und natürliche, bewirken eine Umwandlung (mutatio); aber die

Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. 1 qu. 45, art. 1. — Emanatio fit ex non ente. Opusc. 37, de quatuor oppositis, c. 4.

[1]) Virtus formativa, quae est in spermate maris, naturaliter est ordinata ut producat omnino simile ei, a quo sperma est decisum; sed de secundaria intentione est, quod quando perfecta similitudo induci non potest, inducatur qualiscunque potest similis. Et quia in generatione muli sperma equi non potest inducere speciem equi in materia, propter hoc quod non est proportionata ad suscipiendum speciem equi, inducit speciem propinquam. Unde etiam in generatione muli est aliquo modo generans sibi simile generato. Est enim aliquod proximum genus, quod non est nominatum commune equo et asino. Et sub illo genere continetur etiam mulus; unde secundum illud genus potest dici, quod simile generet simile. Ut si v. g. dicamus, quod illud proximum genus sit jumentum, poterimus dicere, quod licet equus non generet equum, sed mulum, jumentum tamen generat jumentum. Patet igitur, quod omnia generata consequuntur speciei similitudinem ex virtute generantis. Metaph. VII, l. 7.

natürliche Thätigkeit bloß eine Wandlung aus einem Sein in's andere, die göttliche eine Wandlung aus dem Nichtsein in's Sein. Da die logischen Gedankenverhältnisse mit den Verhältnissen der Wirksamkeit parallel gehen, so läßt sich hier der reale Ausdruck der in der Logik unterschiedenen Arten von Gegensätzen aufzeigen, und hiedurch eine noch nähere Verständigung über den Unterschied der genannten Mutationen erzielen. Sein und Nichtsein sind contradictorische Gegensätze, zwischen welchen es keine Vermittelung gibt. Dem contradictorischen Gegensatze kommt zunächst die privatio, welche kein medium sui generis zwischen sich und ihrem Gegensatze zuläßt. Diese beiden Arten von Gegensätzen sind nur durch göttliche Macht zu bewältigen, welche durch die primitive Setzung der creatürlichen Substanzen das Sein aus dem schlechthinigen Nichtsein — in der primitiven Formirung der irdischen Materie aber als allein wirkendes agens das Sein aus demjenigen, was per accidens ein non ens ist, emaniren macht. Die Creatur aber, wie sie selbst in genere ist, kann nur wieder generiren, d. h. Mutationen aus dem Nichtsein in's Sein nur innerhalb des genus, dem sie selbst angehört, hervorbringen, und das aus dem Generationsprocesse hervorgegangene Sein stellt sich demjenigen Sein, aus dem es durch Mutation geworden, als conträres Gegentheil gegenüber. Die Möglichkeit der Generation des Einen aus dem Anderen gründet überhaupt darin, daß in demjenigen Dinge, aus welchem durch Mutation das andere wird, das zweite potenziell schon enthalten ist. Das potenzielle Sein des zweiten Dinges ist allerdings ein Noch-nicht-sein, aber nicht schlechthin, sondern nur ein Noch-nicht-sein dieses oder jenes Dinges; wie auch das Ziel der Generation nicht das Sein überhaupt, sondern dieses oder jenes specifisch bestimmte Sein ist. Die beiden Gegensätze von Nichtsein und Sein in der Generation sind also keine so ausschließenden Gegensätze, wie in der Creation. Weiters schließt das bestimmte Noch-nicht-sein schon ein bestimmtes Sein in sich, da die Materie niemals in reiner Potenzialität existirt; also ist der terminus a quo der Generation nothwendig etwas Wirkliches, während in der Creation der terminus a quo nichts Wirkliches ist. Wenn daher in der Creation die causa prima thätig sein muß, um aus dem Nichtsein das Sein herauszuziehen, so ist bei der Generation in der bereits vorhandenen Form des terminus a quo ein natürliches Agens vorhanden, dem das Noch-

nicht-sein oder potenzielle Sein des zu Generirenden unterworfen ist (subjicitur); darum kann der innerhalb eines bestimmten genus bestehende Gegensatz von Nichtsein und Sein durch eine natürliche Kraft bewältigt werden. Diese beiden termini der Generation, Nichtsein und Sein (terminus a quo und ad quem) sind nach ihrer speciellen Bedeutung als non esse hoc und esse hoc eben nur dem esse als dem einen Gegensatzgliede des contradictorischen und schlechthinigen Gegensatzes von esse und non esse eingeordnet. Jedes esse in genere ist aber entweder substanzielles oder accidentelles Sein; daher dann auch der Unterschied zwischen der generatio simpliciter und generatio secundum quid mit Beziehung auf das Subject (id quod subjicitur) der Generation; das bei den von der creatürlichen Potenz zu bewältigenden conträren Gegensätzen [1]) geforderte subjectum commune ist im ersteren Falle die Materie, im anderen Falle das substanzielle Wesen des Dinges [2]). Auf Grund

---

[1]) Conträre Gegensätze im Unterschiede von den contradictorischen: Contradictio est oppositio cujus secundum se non est medium. — — Convenire autem in medio est dupliciter. Aliqua enim conveniunt in medio ejusdem generis cum eis et iterum in medio materiae, sicut album et nigrum conveniunt in medio colore et iterum in subjecto. Aliqua vero conveniunt in medio materiae tantum sicut contraria immediata et habitus et privatio. Contraria namque immediata subjectum commune habent, et similiter habitus et privatio. Sed in his differentia est, quia in quibusdam privative oppositis servatur ordo respectu subjecti, et ideo non fit reditus a privatione ad habitum. Similiter est de quibusdam contrariis immediatis, sicut est de quibusdam infirmitatibus quae sunt incurabiles, et tam in his quam in privationibus non relinquitur aliqua virtus in subjecto ad habitum. Alia autem sunt contraria immediata, sicut est sanitas et aegritudo, quae indifferenter, licet ordine quodam, respiciunt suum subjectum, et tamen per unum eorum non aufertur potentia ad reliquum. Opusc. 38, de quatuor oppos., c. 1.

[2]) Ad alterum extremum contradictionis simpliciter ad esse pertinent ambo extrema generationis, esse scil. hoc et non esse hoc, quod est esse in potentia. Esse enim in potentia aliquo modo ad esse pertinet. Sed comparando unum eorum ad alterum esse in potentia est quasi non esse, quia quod est in potentia, non est, secundum philosophum, et similiter esse album et non esse album, quod est esse nigrum, vel medio colore coloratum ad esse pertinent, licet non album vel esse

aller dieser Mutationen entwickeln sich die Relationsgegensätze (oppositio relativa) zwischen dem agens und dem Producte seiner Thätigkeit. Die beiden Momente dieses Gegensatzes [1]) sind andere im Verhältnisse des Geschaffenen zum Schaffenden, und wieder andere im Verhältnisse des Erzeugten zum Erzeugenden; im ersten Verhältnisse ist es das beiderseitige esse der Gegensatzglieder, im letzteren sind es die aufeinander bezogenen Dinge selber in ihrer aus Materie und Form zusammengesetzten Wirklichkeit [2]).

---

nigrum comparatum ad esse album sit quodammodo non ens, cum ad vilius extremum contradictionis spectet. Quod autem ista non sint absolute contradictoria, manifestum est ex dictis. Nam non esse quod est alterum extremum generationis, non est non esse simpliciter, secundum philosophum; sed illud non esse idem est quod esse in potentia, et ideo manifestum est quod talis non esse et esse oppositi est commune subjectum, materia scil. et similiter est de nigro vel non albo, quod est idem, et albo. Horum enim est commune subjectum quod est ens medium. Opusc. 38, c. 5.

[1]) Notandum quod ad constitutionem relationis duo requiruntur. Unum ut fundamentum, aliud ut terminus, sine quibus relatio non solum non potest esse, sed etiam non potest intelligi. V. g. Similitudo requirit duo alba realia, quorum unum est fundamentum, alterum terminus. Similitudo enim Socratis albi ad Platonem album in albedine Socratis est ut in fundamento, in albedine vero Platonis est ut in termino. Opusc. 48, tract. de praed. ad aliquid, c. 2.

[2]) Esse diversimode se habet ad creationem et ad generationem. Esse enim est prima rerum creatarum secundum auctorem libri de causis, non quod creatio sit ut in subjecto in ipso esse, cum creatio passiva sit accidens, cujus est habere subjectum, sed ut in subjecto est in ipsa creatura. Sed creatio, secundum quod relatio est, terminat respectum per se ad ipsum esse rei creatae et ad rem per ipsum esse, quod patet, quia extremum relationis ipsius realiter est in creatura, quod non contingeret, nisi creatura haberet esse realiter. Ipsum tamen esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est; et ideo in re habente esse secundum illud quod relatio habet commune cum aliis accidentibus, relatio pertinet ad rem, sed secundum propriam rationem ejus quae est referri ad alterum, pertinet ad ipsum esse rei per se, per quod res refertur ad deum. Esse namque divinum proprie est ratio creandi; quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum est eis possibile, non autem naturam divinam. Ipsa enim non participatur a creatura, licet ibidem sit esse

Gemäß dem Axiom: Simile fit a suo simili, muß Gott als Schöpfer aller Dinge auch eine Ähnlichkeit mit allen Dingen haben. Denn das Bewirkte präexistirt in der Ursache, muß also dessen Form an sich tragen. Nun ist aber eine dreifache Gemeinsamkeit in der Form denkbar, und darum auch eine dreifache Ähnlichkeit: eine specifische, welche durch die generatio univoca bewirkt wird, eine generische, welche durch die generatio aequivoca bewirkt wird, und endlich eine allgemeinste, das außerhalb aller specifischen und generischen Bestimmtheit stehende Sein betreffende Ähnlichkeit, die nur noch uneigentlicher Weise per analogiam als solche genommen werden kann. Da nun Gottes Wesen über alle specifische und generische Bestimmtheit erhaben ist, so kann er nur in letzterem, uneigentlichem Sinne den Creaturen ähnlich sein [1]). Und weil diese vermöge der wesenhaften Verschiedenheit des göttlichen und creatürlichen esse nicht nach ihrem esse naturale in Gott präexistiren können, so müssen sie im göttlichen Denken präexistirt haben als Urbilder und ewige Ideen des zu Schaffenden; und als Träger dieser ewigen Gedanken ist Gott oder die causa prima auch die causa exemplaris aller Dinge. Da aber in Gott vermöge seiner absoluten Einfachheit Sein und Denken wesenhaft Eines sind, so ist Gott selbst

---

et natura et sapientia et potentia sive quodcunque hujusmodi; hujusmodi enim in paucis reperitur. In generatione vero non ducitur generatum ipsum ad participandum esse generantis, sed ad participandam naturam ejus, aliter cum esse sit suppositi, in tali natura foret participatio in supposito, et sic Socrates generaret Socratem; ideo in generatione Socrates non generat Socratem, cum suppositum non habeat nisi unum esse incommunicabile, sed homo generat hominem. Natura enim manet una secundum rationem naturae, cum diffinitio sit una. Deus vero non creat Deum; Deus enim nomen naturae est sicut homo. Ens tamen creat ens, ideo relatio creaturae ad Deum fundatur super esse creaturae. Relatio vero unius rei ad aliam super ipsas res principaliter fundatur ut dictum est; ideo proprie actio creaturae ad rem terminatur — — ad ipsum autem esse ex consequenti, cum compositi sit esse. Actio vero Dei qua producit totam rem simul constitutam ex suis principiis, ad ipsum esse terminatur, quod est intimum et maxime formale in re, cum in ipso esse rei salvetur alterum extremum relationis, ut dictum est. Opusc. 38, c. 4.

[1]) 1 qu. 4, art. 3.

seinem Wesen nach das Urbild oder Musterbild (exemplar) aller Dinge [1]).

c. Von der Bewegung als wesentlicher Form alles Geschehens in Zeit und Welt.

Die Bewegung ist jene Thätigkeit, mittelst welcher ein unvollkommenes, potenzielles Sein in seine vollkommene Wirklichkeit und wirkliche Vollkommenheit übergeführt wird. Sie kommt im eigentlichen Sinne den natürlichen Dingen zu; von den geistigen Thätigkeiten wird sie im uneigentlichen, äquivoken Sinne ausgesagt, weil diese ein bereits fertiges und über die materielle Veränderlichkeit hinausgestelltes Sein als Subject der Bewegung voraussetzen. Es gibt verschiedene Arten von Bewegung, welche sich sämmtlich auf drei Arten zurückführen lassen, gemäß dem specifischen Ziele der Bewegung, indem entweder eine Veränderung des Ortes oder der Qualität oder der Quantität angestrebt wird. Jede quantitative Veränderung ist durch eine qualitative, jede qualitative Veränderung durch eine Ortsveränderung bedingt, ohne daß umgekehrt eine Ortsveränderung nothwendig mit den beiden anderen oder einer aus beiden verbunden sein müßte. Die örtliche Bewegung ist daher die

---

[1]) Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar, ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem, quod ea, quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas i. e. formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis. 1 qu. 44, art. 3.

allgemeinste und höchste Art der Bewegung; darum gilt zunächst ihr, was über die Bewegung im Allgemeinen gesagt wird.

Im Begriffe der Bewegung sind die Momente der Stetigkeit und Aufeinanderfolge wesentlich; das Maaß der ersteren ist der Raum, das Maaß der letzteren die Zeit. Alle räumlichen Bewegungen gehen in der Zeit vor, aber nicht alle zeitlichen Bewegungen sind räumlich; bei den geistigen Bewegungen fällt das den räumlichen Bewegungen eigene Moment der Stetigkeit hinweg und bleibt bloß das der Aufeinanderfolge [1]).

Dem Gesagten zufolge hängt der Begriff der Bewegung mit denen der Zeit und des Raumes auf's engste zusammen. Daß wir den Raum zu einem Gegenstande des Denkens machen, hat seinen Grund in der Wahrnehmung, daß derselbe Ort nach einander von verschiedenen Körpern eingenommen wird; er muß also etwas von allen Körpern Verschiedenes sein. Also die Bewegung und der Ortswechsel der Körper führt auf den Begriff des Raumes [2]). Ist

---

[1]) In motu proprie accepto est duo reperire scil. continuitatem et successionem. Secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, quia ex continuitate magnitudinis est continuitas motus ut dicitur IV. et V. Physic. Secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus, unde tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius. Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem et successionem, aliqui autem habentes successionem, sicut motus affectionum et etiam cogitationum, quando scil. anima transit de una cogitatione in aliam — inter illas duas enim intentiones cogitatas non est aliqua continuitas — et ideo (Augustinus) divisit mutationem creaturae per locum et tempus. 1 dist. 8, qu. 3, art. 3.

[2]) Locus secundum id quod est, nec materia est nec forma locati, quia materia et forma non separantur a re, locus autem separabilis est a locato; nec etiam spatium dimensionatum infra terminos corporis continentis existens, quia nihil est infra terminos corporis continentis circumscripta magnitudine corporis contenti. Cujus ratio est, quia si circumscripta magnitudine corporis contenti esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis, tale esset dimensionatum longitudine, latitudine et profunditate; dimensiones autem sunt accidentia, cum sint quantitates; ergo non possunt esse in subjecto nisi in corpore. Si ergo esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis praeter magnitudinem corporis contenti, sequitur quod esset aliquod accidens sine subjecto, quod est impossibile. Opusc. 52, de natura loci.

er nun aber auch von den Körpern verschieden, so ist er doch nicht außer den Körpern, sondern die Umgränzung des körperlichen Inhaltes [1]). Einen leeren Raum gibt es überhaupt gar nicht, weder außerhalb [2]) noch innerhalb [3]) der Körperwelt. Eben so wenig gibt

---

[1]) Si locus esset spatium infra terminos corporis continentis, sequitur quod infinita loca essent simul, sicut deducit philosophus, quia cum aqua et aër et quodlibet corpus et quaelibet partes corporis habeant proprias dimensiones et proprias distantias, idem faciant omnes partes in toto, quod tota aqua in vase, quia secundum positionem eorum qui tenent sententiam de spatio quod sit locus, cum aqua est in vase, praeter dimensiones aquae sunt ibi aliae dimensiones spatii penetrantes dimensiones aquae. Constat autem, quod eodem modo pars continetur in toto, sicut aqua in vase, nisi quod locatum est divisum a loco, pars autem non est actu divisa a toto. Si ergo pars dividatur a toto praeter dimensiones partis essent ibi aliae dimensiones totius penetrantes dimensiones partium. Manifestum est autem, quod divisio non facit de novo ibi esse dimensiones, sed praeexistentes dividit. Sicut autem post divisionem sunt ibi aliae dimensiones totius penetrantes dimensiones partium, sic erunt ante divisionem. Quot ergo partes convenit accipere in aliquo toto quarum una continet aliam, tot erunt dimensiones se invicem penetrantes: sed in aliquo toto continuo est accipere infinitas partes, quarum una continet aliam, eo quod quodlibet totum continuum divisibile est infinitum; ergo in aliquo toto continuo erunt infinitae dimensiones se invicem penetrantes. Si ergo dimensiones sunt locus, sequitur, quod infinita loca sunt simul, quod est impossibile. Ibidem.

[2]) In omni loco possibile est existere corpus, alioquin locus esset frustra; sed extra coelum non est possibile existere aliquod corpus, ut probatum est; ergo extra coelum non est vacuum. Illi enim, qui ponunt vacuum, definiunt vacuum esse locum, in quo non existit corpus; sed possibile est esse; ergo extra coelum non est vacuum. Est autem sciendum, quod Stoici posuerunt vacuum infinitum, in cujus quadam parte est mundus; et ita relinquitur secundum eos, quod extra extremam circumferentiam sit vacuum. Quod quidem tali imaginatione probare volebant. Si enim esset aliquis in extrema circumferentia coeli, aut posset extendere manum suam, aut non. Si non posset, ergo impeditur ab aliquo extrinseco existente, et redibit eadem quaestio de illo extrinseco, si in extremo ejus aliquis existens posset ultra manum porrigere; et ita vel procederetur in infinitum, vel venietur ad extremum corpus, ultra quod homo ibi existens non posset manum porrigere; quo dato sequitur, quod extra id possit esse corpus, et cum non

es einen unendlichen Raum; es gibt keinen Raum außerhalb der Körperwelt, diese ist aber nothwendig begränzt und endlich, indem

---

sit, extra erit vacuum. Ad hoc autem respondet Alexander dicens, positionem esse impossibilem. Cum enim corpus coeli sit impassibile, non est receptivum alicujus extranei; unde si ex hac impossibili positione sequitur aliquod inconveniens, non est curandum. Sed ratio non videtur esse sufficiens, quia impossibilitas hujus positionis non est ex parte hujus, quod est extra coelum, sed ex parte ipsius coeli; nunc agitur de eo, quod est extra coelum; unde eadem ratio est, si totum universum esset terra, in cujus extremo posset esse homo. Et ideo oportet aliter dicere sicut ipse etiam dicit, quod manum suam extra extendere non posset homo in extrema circumferentia constitutus non propter extrinsecum impediens, sed quia de natura omnium corporum naturalium est, quod contineantur infra extremam circumferentiam coeli; alioquin coelum non esset universum. Unde si esset aliquod corpus, quod non deberet a corpore coeli sic contineri, id nihil prohiberet esse extra coelum, sicut substantiae spirituales. Quod autem non sit vacuum extra coelum, probat Alexander, quia illud vacuum erit aut finitum aut infinitum. Si finitum, oportet quod alicubi terminetur, et redibit eadem quaestio, utrum extra id possit aliquis manum extendere. Si autem sit infinitum, aut ergo ista potentia vacui erit frustra, aut oportebit ponere corpus infinitum, quod possit recipi in infinito vacuo. Item sit vacuum extra mundum, similiter se habet mundus ad aliam partem vacui sicut ad istam, in qua est mundus; ergo ista non est proprie locus ejus; nulla ergo est causa, quare in hac parte vacui maneat. Si autem mundus non feratur magis ad unam partem quam ad aliam, quia in vacuo non est differentia, fertur ergo ad omnem partem et ita mundus destruetur. De coelo et mundo I, lect. 21.

[3]) Die Gründe hiefür in Physic. IV, lect. 11 u. 14: 1) Ein natürliches Vacuum müßte die causa efficiens oder die causa finalis oder der Ort der Bewegung sein. Es kann nicht causa efficiens sein, weil jede Bewegung bestimmte Ursachen hat, das Vacuum aber seinem Begriffe zufolge die unbestimmte, indifferente Leere ist; nicht causa finalis, weil kein Grund vorhanden wäre, warum ein Körper sich gerade zu diesem oder jenem Puncte des Vacuum bewegen sollte; nicht Ort einer Bewegung, weil die potenziellen Theile des actuellen Ganzen, das an jenem Orte sich befände, vermöge ihres Durchdrungenseins vom Vacuum auch actuell sein müßten. 2) Jede Bewegung ist entweder natürlich oder gewaltsam. Die natürliche Bewegung folgt einem Zuge nach Oben oder Unten; in der allseits indifferenten Leere gibt es keinen solchen Zug. Die gewaltsame Bewegung ist Folge einer Repercussion oder eines Widerstandes; daran ist im Vacuum nicht zu denken, also auch

jeder einzelne Körper seinem Begriffe nach etwas Begränztes ist [1]), eine unendliche Menge solcher Körper aber nicht angenommen werden kann, da es überhaupt keine unendliche Vielheit gibt [2]). Der

---

diese Art der Bewegung aus demselben ausgeschlossen. 3) Vacua in den irdischen Körpern annehmen, hieße einen Ort im Orte annehmen; die Dichtigkeit und Schwere der irdischen Körper ist das directe Gegentheil des Vacuum; ein Vacuum im irdischen Körper sollte seiner Feinheit und Leichtigkeit willen nach Annahme der Gegner den Körper aufwärts treiben, und doch ist andererseits ein völlig Leeres gar keiner Bewegung fähig, und überhaupt kein Schnelligkeitsgrad seiner Bewegung im Vergleiche mit anderen mehr oder minder leichten Körpern denkbar.

[1]) Definitio corporis est, quod sit determinatum planitie i. e. superficie, sicut definitio lineae est, quod eidem termini sint puncta. Nullum autem corpus determinatum superficie est infinitum; ergo nullum corpus est infinitum neque sensibile, quod est corpus naturale, neque intelligibile, quod est corpus mathematicum. Zu diesem rationellen Grunde treten mehrere natürliche hinzu: 1) Ein unendlicher Körper müßte entweder einartig sein, oder das Gegentheil. Wäre er einartig, so müßte er entweder immerfort ruhen oder immerfort sich bewegen; ersteres, weil er keinen Raum zur Bewegung hätte, letzteres, weil er kein Ziel der Bewegung hätte. Beides streitet unter sich und mit dem Begriffe der Natur, die zumal Princip der Bewegung und Ruhe ist. Bestände der unendliche Körper aus Theilen verschiedener Art, so müßten diese Arten derselben entweder endlich oder unendlich sein. Sie könnten nicht sämmtlich endlich sein; die beiden äußersten müßten nothwendig unbegränzt sein (z. B. Erde und Feuer); wären sie dieß, so müßten die mittleren begränzten Körperarten von ihnen absolut überwältigt werden. Wären die Arten unbegränzt viele, so gäbe es auch unendlich viele Elemente und Arten der Orte; beides ist unmöglich. 2) Jeder wahrnehmbare Körper muß entweder schwer oder leicht sein, nach Oben oder nach Unten streben. Beides ist einem unendlichen Körper unmöglich; eben so wenig kann er, da er untheilbar ist, in eine leichte und schwere Hälfte geschieden werden. 3) Es gibt 6 Arten der Orte: Oben und Unten, Vorne und Hinten, Links und Rechts; dieß gilt von allen einzelnen Körpern und vom ganzen Universum. Ein unendlicher Körper läßt keine solchen örtlichen Bestimmungen an sich zu; also ist er unmöglich. 4) Ein unendlicher Körper heischt einen unendlichen Ort; jeder Ort muß aber als bestimmter Ort ein begränzter Ort sein; also ist ein unbegränzter Körper undenkbar.

[2]) Omne numerabile contingit numerari et per consequens numerando transiri; omnis autem numerus et omne quod habet numerum est numerabile; ergo omne hujusmodi contingit transiri; si igitur aliquis numerus sive separatus sive in sensibilibus existens sit infinitus, se-

Begriff des Raumes gehört nicht bloß der Mathematik, sondern auch der Physik an, weil er nicht bloß mathematische, sondern auch physikalische Eigenschaften hat. Die erste dieser Eigenschaften ist seine Unbeweglichkeit; der Raum ist unbeweglich nicht bloß wie die Flüssigkeit, welche im Gefäße trotz dessen Bewegung immer denselben Platz einnimmt, sondern er bleibt auch unbeweglich an derselben Stelle, wenn der Körper aus ihm heraustritt und einem anderen Platz macht [1]). Hieraus geht zugleich hervor, daß man den Raum nicht mit der Oberfläche des Körpers identificiren darf [2]). Man unterscheidet im physischen Raume als primären Gegensatz das Oben und Unten, welchem sich die übrigen Gegensätze der räumlichen Dimensionen unterordnen [3]); das unbewegliche Oben ist die äußerste

---

quetur quod possibile sit transire infinitum, quod est impossibile. Physic. III, l. 8.

[1]) Locus est immobilis non solum motu locati sed etiam motu continentis. Opusc. 52, de natura loci.

[2]) Propria ratio quantitatis, quae competit quantitati ut quantitas est, ratio est mensurae, propter quod Averroes dicit, quod quantitates sunt differentiae mensurarum. Alia est enim ratio aliquid mensurandi extrinsece et intrinsece; et ideo ultimum continentis, ut mensura est continentis intrinseca, dicitur superficies, ut autem mensura contenti et locáti extrinseca est locus. Et ideo superficies et locus, licet sint unum materialiter quantum ad id quod quodlibet est ultimum continentis, tamen diversae sunt species constitutae per diversas formales rationes. Ibidem.

[3]) Secundum Aristotelem in coelo distinguuntur sex positionis differentiae scil. sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro. Principium enim motus totius firmamenti manifeste apparet in oriente; est autem in quolibet animali principium motus a dextro. Si ergo imaginemur motum firmamenti, sicut motus unius animalis, oportebit ponere dextrum coeli in oriente, sinistrum vero in occidente, sursum in meridie, deorsum vero in septemtrione, anterius vero in superiori hemisphaerio, posterius vero in posteriori hemisphaerio i. e. velut si imaginemur unum hominem, quia sua dextera moveret coelum ab oriente versus superius hemisphaerium, consequens esset, quod caput teneretur versus meridiem et postea versus septemtrionem; et pars anterior hominis esset versus superius hemisphaerium; posterius vero hominis i. e. deorsum versus inferius. Quidam tamen non respicientes ad dispositionem humani corporis ad ordinem motus coeli, posuerunt superius coeli esse partem orientalem, eo quod ibi incipit motus;

Peripherie des Himmels, das Unten die Erde als unbewegliches Centrum dieser Peripherie [1]). Mit diesem Gegensatze hängt nun eine weitere Eigenschaft des physischen Raumes zusammen; er umschließt nicht nur die Körper, sondern er conservirt und formirt sie auch in Kraft der himmlischen Einflüsse, deren Wirksamkeit sich gemäß der Distanz der Räume bethätigt, woraus sich die allgemeinsten physikalischen Beschaffenheiten der Elemente und der aus ihnen zusammengesetzten Körper erklären [2]). Jedes Element erhält in Kraft dieser nach den Distanzen vom Himmel als locans primum bestimmten Einflüsse seinen bestimmten natürlichen, unveränderlich gegebenen Ort, die ihm eigenthümliche Sphäre, deren jede der nächst höheren eingeordnet ist, wie die gesammte irdische Weltsphäre dem Himmel, und in diesem jede Sphäre der nächst höheren, und so

---

dextrum autem coeli in parte meridionali, versus quam partem, quod ad nos procedunt motus planetarum, unde per oppositum inferius coeli intelligitur occidens; sinistrum autem coeli intelligitur pars septentrionalis, et hoc modo videntur hic procedere verba Job. Comm. in Job, c. 23, lect. 1.

[1]) Quia locus immobilis est, propter hoc medium coeli, quod est centrum, et ultima superficies corporis circularis, quae est coelum, sic se habent; quod hic dicitur sursum, illud vero deorsum, quae sunt duae loci differentiae; haec enim maxime manent immobilia. Opusc. 52.

[2]) In loco non est tantum continentia locati, sed est ibi virtus conservans et formans locatum. Et propter hoc dicit Alfarabius, quod causa quare ex hac parte materiae generatur terra, et ex alia aqua vel aër vel ignis, non est nisi locus cum virtute coelesti. Quia enim frigiditas tanta, quanta causatur ex distantia, quae est ex orbe usque ad centrum, invenit hanc partem materiae in loco terrae, propter hoc inspissat eam inspissatione vehementi, ita quod exprimit ex ea humidum et facit elementum siccum et frigidum, quod est terra. Frigiditas vero inspissans materiam, sic tamen quod non est ex ea exprimens humidum, sed faciens ad se fluere generat aquam, et haec frigiditas est solum in tanta distantia, quanta est locus aquae ab orbe. Caliditas enim non consumens humidum, sed secum compatiens generat aërem, quae quidem caliditas causatur ab orbe in tanta distantia quae est ejus ad locum aëris. Ignis enim cum sit summe calidus, generatur in loco immediato sphaerae lunae ex motu disgregante et calefaciente materiam. Hoc supposito intelligendum est, quod motus locati non est ad ipsam superficiem locantis propter superficiem, sed propter virtutem conservativam et formativam locati. Ibidem.

fort bis zum obersten und höchsten. Da die höchste von keiner anderen mehr umschlossen ist, so ist sie nicht mehr im Raume [1]), wenigstens nicht an sich, sondern per accidens, insofern nämlich in der Kreislinie, welche die Bewegungslinie der himmlischen Körper ist, alle aneinander gränzenden Theile einander wechselseitig umschließen [2]). Die immateriellen Substanzen aber sind als solche von keinem Raum umschlossen; vielmehr umfassen sie den Ort, an dem sie sind und wirken; so umschließt die Seele den Leib, der Engel das körperliche Object, auf welches er wirkt [3]), Gott aber alle Dinge [4]). Die Seelen und die Engel sind mit ihrer Gegen-

---

[1]) Cum locus sit terminus continentis, cuicunque corpori adjacet aliquod corpus continens ipsum exterius, hoc est in loco simpliciter et per se. Cui vero corpori non adjacet aliquod corpus exterius continens ipsum, minime est in loco. Tale autem corpus in mundo non est nisi unum, scil. ultima sphaera, quaecunque sit illa. Unde secundum hanc determinationem sequitur, quod ultima sphaera non sit in loco. Phys. IV, lect. 1.

[2]) Quaedam sunt per se in loco, sicut omne corpus, quod per se movetur in loco, vel secundum loci mutationem vel secundum augmentum; sed coelum i. e. ultima sphaera non est hoc modo in loco, cum nullum corpus contineat ipsum, sed secundum quod movetur circulariter, partibus sibi invicem succedentibus, sic et locus debetur partibus ejus in potentia, inquantum scil. una pars ejus est habita i. e. consequenter se habens ad aliam. Quaedam vero secundum accidens sunt in loco, sicut anima et omnes formae, et hoc etiam modo coelum sive ultima sphaera est in loco, inquantum omnes ejus partes sunt in loco, ex eo quod unaquaeque pars ejus continetur sub alia secundum circulationem. In corpore enim non circulari pars extrema remanet non contenta sed continens tantum. Sed in corpore circulari quaelibet pars est continens et contenta, in potentia tamen. Unde ratione omnium partium suarum corpus circulare est in loco. Et hoc accidit esse per accidens, sive per partes. Phys. IV, lect. 7.

[3]) Non oportet dicere quod angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco; nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam et non continetur ab ea; anima enim est in corpore ut continens et non ut contenta; et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum sed ut continens aliquo modo. 1 qu. 52, art. 1.

[4]) 1 qu. 8, art. 1 ad 2dum.

wart und Wirksamkeit auf einen bestimmten Ort beschränkt, Gott aber ist schlechthin über den Raum erhaben [1]) und hat darum den Raum unbeschränkt in seiner Gewalt; er erfüllt alle Räume, indem er nicht nur allen Dingen in allen Räumen das Sein verleiht, sondern auch allen Räumen das Sein und die ihnen eignende Kraft (virtus locativa) verleiht [2]). Wie die Seele nach der Ganzheit ihres Wesens in jedem Theile des Körpers ist, so ist auch Gott als Ganzer an jedem Orte des Universums [3]), aber nicht in solcher Weise wie die Seele; die Seele ist in allen Theilen des Leibes als Essenz desselben, Gott in allen Theilen des Universums als causa essendi derselben [4]). Die Seele ist an den Ort ihres Körpers gebunden, weil sie das Wesen des Körpers ist; der Engel ist gleich Gott an keinen bestimmten Ort gebunden, aber er ist nicht wesenhaft an einem bestimmten Orte wie Gott und die Seele, sondern nur durch sein Wirken, und kann nicht wie Gott an mehreren Orten zugleich sein, sondern wie die Seele, nur an einem bestimmten Orte. Er muß daher, um von einem Orte zu dem anderen zu gelangen, von dem einen zu dem anderen sich bewegen, ohne aber in seiner Bewegung an die Continuität des Raumes gebunden zu sein, weil er an den Raum selbst nicht gebunden ist, indem nicht der Raum ihn, sondern er den Raum umschließt [5]).

---

[1]) Corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco; Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non est in alio; Deus autem neque circumscriptive, neque definitive, quia est ubique. 1 qu. 52, art. 2.

[2]) 1 qu. 8, art. 2.

[3]) Secundum se totum est ubique. 1 qu. 8, art. 4.

[4]) Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia rerum, sed per essentiam suam; quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi. 1 qu. 8, art. 3.

[5]) Cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit nisi per continuitatem motus; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcunque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia

Die Bewegung im Raume wird durch die Zeit gemessen, welche so gewiß eine von unserem Denken unabhängige Wirklichkeit hat, als eine Succession von Momenten in der räumlichen Bewegung unabhängig von unserem Denken statt hat [1]). Die Zahl dieser aufeinander folgenden Momente constituirt eine bestimmte Zeit; die Zeit ist also die Zahl der Bewegung rücksichtlich des Vorher und Nachher im Verlaufe der Bewegung [2]). In dem nothwendig zu unterscheidenden Vorher und Nachher dieses Verlaufes hat die Zeit ihr Sein, welches in einer fortwährenden Entäußerung und Alteration des untheilbaren Jetzt besteht [3]). Die Zeit ist somit die im

---

media, vel quod actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scil. moveri de extremo in extremum et non per medium, potest convenire angelo, sed non corpori; quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu; sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco prout vult, vel per medium vel sine medio. 1 qu. 53, art. 2.

1) Cum numerus sit in rebus numeratis, sicut dependet esse rerum numeratarum ab intellectu numerante, ita et numerus. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu nostro, sed ab intellectu qui est causa rerum, sicut est intellectus divinus. Ergo nec numerus rerum dependet ab intellectu nostro. Tempus autem numerus motus est, et ideo, sicut motus non dependet ab intellectu nostro, ita nec tempus. Opusc. 44, de tempore, c. 1.

2) Tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Ibid., c. 2.

3) Philosophus concludit (Phys. IV.) nunc et tempus esse simul sicut mobile et motus sunt simul; et constat quod motum esse ipsius mobilis est continuatio ipsius motus, non autem ipsum mobile; sed sicut mobile non separatur a moto esse nec a motu, sed semper sunt simul, ita etiam est de ipso nunc, quod ipsa diversa esse sunt essentiae ejus conjuncta. Unde haec diversa esse ei adjuncta erunt aliquid temporis, et non ipsum nunc, praeter quod tamen nihil temporis est. Ipsum vero instans quod in se alteratur diversa et diversa ratione quoad sua esse, est aliquid temporis, sed non tempus. Unde Philosophus ibidem, quum prius vocasset ipsum nunc numerum mobilis, subjungit nunc non comparari ad mobile sicut numerum sed sicut unitatem numeri, quam constat non esse numerum; sed ejus replicatio, quae est sibi alterum et alterum esse, est numerus. Ipsa autem replicatio unitatis non est

Flusse begriffene Gegenwart [1]). Die causa materialis der Zeit ist die Bewegung, von welcher sie den Charakter der in's Unendliche theilbaren Continuität hat; formaliter genommen oder als Zahl ist sie nothwendig immer eine discrete Größe, deren Zahl- oder Maaßeinheit von der gleichförmigen Bewegung des mobile primum hergenommen wird. Alles, was den motorischen Einflüssen des mobile primum unterworfen ist, unterliegt auch den Bestimmungen der Zeit, gehört der Zeit an und ist in seiner Dauer durch die Zeit eingegränzt. Aber nicht alles Überzeitliche ist als solches auch schon ewig. Denn außer den Bewegungen und Veränderungen, welche durch die motorischen Einflüsse des Himmels verursacht werden, gibt es noch andere Bewegungen und Veränderungen, denen die überirdischen Causalitäten selbst wieder unterworfen sind; sie sind zwar der Substanz nach unwandelbar, unzerstörbar und von unbegränzter Dauer, gleichwol aber accidentellen Änderungen unterworfen, die Gestirne rücksichtlich des Ortswechsels, die Engel hinsichtlich ihrer Geistesthätigkeiten und Willensentschließungen, welche letztere sich gleichfalls auf örtliche Bewegungen beziehen können. Nur Gott allein ist ewig, weil er weder substanziellen, noch accidentellen Veränderungen unterworfen ist [2]). Denn immerwährende Gegenwart

---

ipsa unitas, sed accidens ejus, licet ipsa quoque sit accidens. Opusc. 36, de instantibus, c. 3.

[1]) Solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV. Physic. Unde si motus coeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore. 1 qu. 10, art. 4. Der Augenblick wird definirt: Id quod distinguit partes temporis ab invicem, est nunc, quod est principium temporis unius et finis alterius. Opusc. 36, c. 3.

[2]) Dicendum, quod cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habet transmutationem adjunctam vel in actu vel in potentia; sicut patet in corporibus coelestibus,

ist nicht mit Ewigkeit gleichbedeutend, gleichwie auch ein substanziell unwandelbares Sein nicht eo ipso schon das schlechthin nothwendige Sein ist. Daher sich auch die Überzeitlichkeit (aeviternitas) eines Wesens ganz wol mit seiner creatürlichen Endlichkeit verträgt [1]). Die menschliche Seele ist nach ihrer sensiblen Seite wesentlich zeitlich, nach ihrem intellectiven Sein wesentlich überzeitlich; aber per accidens, nämlich in Rücksicht auf seine Thätigkeiten, ist auch der menschliche Intellect der irdischen Zeit unterworfen [2]), soweit nämlich das intelligere von der Mitwirkung der anima sensibilis abhängig ist [3]); und eben hiedurch ist auch seine Vorstellung von der Zeit bedingt [4]). Der Engel unterliegt durch seine Thätig-

---

quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habet cum transmutabilitate secundum locum; et similiter patet de angelis, quod si habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum, suo modo; et ideo hujusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur. 1 qu. 10, art. 5.

[1]) Nunc temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subjecto et ratione; unde aeternitas non est idem, quod nunc temporis. 1 qu. 10, art. 4.

[2]) Intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit (Gen. ad lit. VIII, c. 20 et 22), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. 1 qu. 85, art. 4.

[3]) Intellectus abstrahit a phantasmatibus, et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata. 1 qu. 85, art. 5.

[4]) In actionibus animae, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animae, tamen est transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animae est continuum et tempus, sicut dicitur in tertio de anima; et ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem

keiten dem Maaße der Zeit, seine Existenz ist überzeitlich, in der ewigen Anschauung Gottes hat er an der Ewigkeit Theil [1]). Während aber der menschliche Intellect in seinen Thätigkeiten dem Maaße der irdischen Zeit unterstellt ist, haben die Thätigkeiten des englischen Intellectes die himmlische Zeit zum Maaße, welche über unsere Vorstellung erhaben ist. Was zum Wesen der Zeit überhaupt gehört, nämlich die Succession, ist auch in der himmlischen Zeit. Aber die himmlische Zeit hat weder den Charakter der Continuität, noch schließt sie discrete Größen in sich; daher ist in ihr das Prius und Posterius durch kein Mittleres geschieden, sondern folgt unmittelbar aufeinander [2]). Der Denkact eines Engels ist in Beziehung auf seine

continuam, et apprehendit prius et posterius in ea; et in hoc consistit ratio temporis. Opusc. 36, c. 1.

[1]) Creaturae spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore; unde et Augustinus dicit, quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad esse eorum naturale mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae participant aeternitatem. 1 qu. 10, art. 5.

[2]) In substantiis separatis quae non intelligunt cum continuo et phantasmate, non est tempus, in cujus diffinitione cadit motus, qui est subjectum temporis, a quo tempus habet, quod sit continuum. — — Sed quia ab non potest apprehendi nisi unum, oportet quod in apprehensione plurium cadat successio prioris et posterioris; sed totum hoc est discretum et non continuum, et tempus est in actionibus earum secundum similitudinem ejus quod est formale in eo, non autem secundum ejus materiale a quo habet esse continuum; ideo tempus quo mensuratur successio in actionibus angelorum est ex indivisibilibus, sicut numerus componitur ex unitatibus, quae sunt indivisibilia quaedam. Illa autem indivisibilia non pertinent ad genus quantitatis, sicut unitates pertinent..... Divisio enim et numerositas quae est in eis, est solutio formalis et nullo modo materialis, quum tot sint in eis species quot individua; et ideo multitudo quae est in eis est de transscendentibus..... Tempus autem, quod mensurat eorum actiones non est continuum nec numerus qui est quantitas discreta, quum ista oriatur a continua; sed est numerus qui est multitudo, quod est de transscendentibus et ex talibus indivisibilibus componi habet. Et ideo non oportet inter duas ejus actiones, quae perficiuntur in diversis indivisibilibus illius temporis aliquod medium cadere; possunt enim duae actiones immediate sibi succedere, sicut et duae unitates. Solum enim inter duo indivisibilia temporis nostri, quod ex talibus componi non potest, quum sit con-

Dauer mit einem menschlichen Denkacte nicht zu vergleichen; während des letzteren geht eine Zeit vorüber, weil einstweilen das primum mobile, dessen Bewegung das Maaß unserer Zeit ist, in seiner Bewegung weiter rückt; während des englischen Denkactes geht keine solche Zeit vorüber, weil er für seine immanenten Acte keinem solchen Maaße unterstellt ist [1]). In der Aufeinanderfolge mehrerer Denkacte aber bildet jeder einzelne Moment eine in sich untheilbare Einheit, und keiner ist die Continuation eines vorigen; sie zählen nicht in einer fortschreitenden Zahlenreihe, sondern sind wie die Theileinheiten einer Zahl, d. i. als ein Nacheinander ohne Verzug anzusehen [2]). Hieraus folgt, daß unsere irdische und jene himmlische Zeit sich aneinander nicht messen lassen, wol aber lassen sich beide von einem gemeinsamen Ersten ableiten, aus welchem beide ausfließen, nämlich von der Überzeitlichkeit [3]) als primitiver Zeiteinheit und analogischem Principe aller Zeit [4]).

---

tinuum, cadit medium; sed si ex eis componeretur tempus nostrum, nil caderet medium, quia partes rei immediate coirent; et ideo instantia in tempore nostro non sunt partes, quum sibi invicem immediate succedere non possint. Opusc. 36, c. 1.

[1]) Quum Angelus aliquod unum intelligit morose, nullus transitus est, sed est una particula ipsius temporis invisibilis quo mensuratur actio ejus, quaecunque mora fuerit in illud intelligendo. Non enim aliquid continuum, unum, uniforme est transitum habens, cujus illud sit mensura et accidens, ut apud nos; et ideo particulae illius temporis non habent transitum, nec a parte intelligibilium sibi succedentium, quum unum aliquid indivisibile intelligatur, nec a parte alicujus subjecti cujus existentia est in continuo motu et transitu; hoc autem imaginationem nostram transscendit, quia imaginatio nostra non transscendit continuum et tempus. Una ergo particula indivisibilis illius temporis manere potest cum multo tempore nostro, cujus tamen partes illi particulae commanere non possunt, nec tamen propter hoc est in illa particula successio vel continuatio aliqua, quum tempus illud non sit accidens alicujus in successione et continuitate existentis. Opusc. 36, c. 1.

[2]) Quum vero intelligibilia sibi succedunt, erit ibi tempus perfectum ex multis particulis indivisibilibus in se ipsis; et hae particulae non sunt instantia, quia nulla istarum est eadem in toto tali tempore sicut est instans temporis in tempore, nec aliqua istarum est continuatio temporis, sed quaelibet est pars sicut unitas numeri. Ibid., c. 4.

[3]) Instans, quod est quasi unitas ipsius primi mobilis, secundum Philosophum, non est instans aevi, quia instans aevi est aliud per essen-

Dasjenige, was dem Maaße der Zeit und des Raumes unterliegt, ist die Bewegung. Nun gibt es eine dreifache Bewegung im Raume: die kreisförmige, die geradlinige und eine gleichsam aus beiden zusammengesetzte dritte Bewegung. Letztere setzt zu ihrer Erklärung die beiden anderen voraus; unter diesen aber steht abermals die geradlinige der kreisförmigen nach. Denn einzig die Cirkelbewegung kann eine ununterbrochene und immerwährende sein, während die geradlinige gebrochen und unterbrochen werden muß, wenn sie in einer bestimmten Richtung an einer nothwendigen Gränze angelangt noch weiter sich fortsetzen soll [1]). Der in geradliniger

---

tiam ab instantibus continuantibus tempus; ab illo tamen ista derivantur et oriuntur. Sed ipsum est idem in essentia sua, in qua nulla cadit alteratio sicut in essentia primi mobilis; nec alterabitur etiam consequenter ad alterationem primi mobilis, quod alteratur secundum ubi; hoc est instans, quod nos vocamus aevum, quod est principium temporis. Unde Boëthius (de Consol. III.):

Terrarum coelique sator, qui tempus ab aevo
Ire jubes. . .

quia ab isto instanti procedit tempus sicut motus a mobili, non tanquam ab aliquo sui generis, sed exemplariter, sicut dicimus inferiora procedere a superioribus. Ideo subtiliter discernendum est inter ista duo nunc, quia primum nunc est mensura tantum, secundum vero etiam est accidens et ad genus temporis pertinens, ideo dicitur mensurare tempus. Opusc. 36, c. 3.

[4]) Sicut bene arguitur quod nihil motus est nisi mobile sit, et tamen mobile non est aliquid de substantia seu de essentia motus nisi forte sicut subjectum dicitur pertinere ad accidens suum, quum cadat in ejus diffinitione, sed hoc est quia accidentia diffiniuntur per supplementionem subjectorum quae penitus sunt extra essentias eorum — ita bene arguitur quod nihil temporis sit nisi instans sit, nec tamen ideo sequitur, quod illud instans sit aliquid temporis. Ibidem.

[1]) Motus rectus non potest procedere in infinitum. Hoc enim esset dupliciter Uno modo sic, quod esset magnitudo, per quam transit modus rectus infinita; quod est impossibile. Sed etiam si esset aliqua magnitudo infinita, nihil moveretur ad infinitum. Quod enim impossibile est esse, nunquam fit aut generatur; impossibile est autem transire infinitum, nihil ergo movetur ad hoc quod infinita pertranseat. Non ergo potest esse motus rectus infinitus super magnitudinem infinitam. Alio modo posset intelligi motus rectus infinitus super magnitudine finita per reflexionem. Sed motus qui est reflexus, non est unus, ut

Bewegung begriffene Gegenstand kann nicht zum Ausgangspuncte seiner Bewegung zurückkehren, ohne eine zweite von der ersten verschiedene und ihr entgegengesetzte Bewegung, in welcher er zugleich in ein seiner früheren Situation entgegengesetztes Verhältniß zu den räumlichen Gegensätzen des Rechts und Links, oder des Vorne und Hinten, oder des Oben und Unten treten muß, während er in der Kreisbewegung an keinem Puncte eine entgegengesetzte Richtung einzuschlagen genöthigt ist, und stets dieselbe Lage im Verhältniß zu jenen Gegensätzen beibehalten kann. Er kann, an den Ausgangspunct des Kreises zurückgekehrt, die Bewegung ohne Unterbrechung wiederholen, weil im Cirkel jeder Punct zugleich Ende und Anfang der Linie, als der Endpunct der abgelaufenen Bewegung zugleich der Anfang eines neuen Kreislaufes ist. Ist die Kreisbewegung einfacher und vollkommener, als die geradlinige und jede andere, so ist sie nothwendig das Prius im Verhältnisse zu allen anderen, und kommt demjenigen zu, was in genere mobilium das Höchste und Erste ist. Nun kommt das Bewegtwerden von Natur aus überhaupt den Körpern zu, insofern die passive Materie ein constitutiver Bestandtheil ihrer zusammengesetzten Wesenheit ist; das Erste und Höchste in genere corporalium sind aber die Gestirne; also kommt diesen vermöge ihres Ranges die kreisförmige Bewegung zu. Die kreisförmige, allen Gestirnen gemeinsame Bewegung des Himmels ist aber eben nur ein Erstes und Höchstes im Bewegungssysteme der sichtbaren Welt, und hat deßhalb die Gesammtheit aller übrigen diesem Systeme eingegliederten Bewegungen und der Träger derselben zur nothwendigen Folge. Zunächst einmal fordert das System einen Mittelpunct der Bewegung, der nicht bloß imaginär sein kann, weil die Mitte als solche etwas Accidentelles ist, welches an einem an sich Seienden vorkommen muß. So ergibt sich noth-

---

supra probatum est, sed est compositus ex duobus motibus. Si autem super linea recta finita non fiat reflexio, erit motus imperfectus et corruptus. Imperfectus quidem, quia possibile est ei fieri additionem. Corruptus autem, quia cum pervenit ad terminum magnitudinis, cessabit motus. Sic igitur patet, quod motus circularis, qui non est compositus ex duobus, et qui non corrumpitur cum venit ad terminum, cum sit idem ejus principium et finis, est simplicior et perfectior quam motus rectus. Phys. VIII, lect. 19.

wendig und von selbst der Gegensatz zwischen dem bewegten Himmel und der ruhenden Erde. Es ist dieß der conträre Gegensatz von habitus und privatio, welcher in jedem genus des Seins als Reflex des außer allem genus obwaltenden Urgegensatzes von Sein und Nichtsein erscheint, und als Grunddifferenz, auf welche alle weiteren Gegensätze in eodem genere zurückzuführen sind. Man kann nicht sagen, daß die Erde nur ein Theil des Himmels sei; ist die Bewegung des Himmels etwas Natürliches, so müßte die Unbewegtheit der Erde, wofern sie ein Theil des Himmels wäre, etwas Unnatürliches und Gewaltsames sein; sie müßte daher, weil die Unnatur ein nachfolgender Defect einer früher bereits vorhandenen Natur ist, sich einstmals bewegt haben. Nun aber muß es eine ruhende Mitte im bewegten Kreise geben; also muß die Erde von jeher dieselbe Stelle eingenommen haben und kann daher kein Theil des bewegten Himmels sein. Das Vorhandensein der Erde kann aber nicht gedacht werden, ohne daß zugleich die übrigen Elemente existirten, und zwar zunächst die Feuersphäre. Denn wenn einer von zwei conträren Gegensätzen wirklich existirt, so muß auch der andere vorhanden sein. Erde und Feuer haben ein gemeinsames Subject ihrer Formen, nämlich die Materie, welche in die Form der Erde hineingebildet die Empfänglichkeit für die Form des Feuers besitzt. Kein Vermögen ist umsonst; also existirt die Materie der Erde auch unter der Form des Feuers. Dasjenige aber, worin sich Erde und Feuer am meisten conträr entgegengesetzt sind, sind die Eigenschaften der Schwere und der Leichtigkeit; die Schwere hängt mit der Unbeweglichkeit der Erde zusammen; wie also das Vorhandensein einer unbeweglichen Erde eine nothwendige Folge des Vorhandenseins eines kreisförmig bewegten Himmels, so ist die Existenz der Feuersphäre eine Nothwendigkeit in Folge der Existenz der unbewegten Erde [1]). Aber nicht nur als Folge, sondern als nothwendiges Prius der Existenz der Erde wird die Existenz der Feuersphäre erschlossen; denn Schwere und Reglosigkeit sind Defecte, welche nur unter Voraussetzung eines Seins, an welchem diese Defecte nicht vorkommen, denkbar sind. Also muß das seiner

---

[1]) Ignis et terra sunt contraria, quia maxime distant secundum contrarietatem situs, inquantum unum est gravissimum, et aliud lucidissimum. De coelo et mundo II, lect. 4.

Natur nach leichte und bewegliche Element früher sein, damit die schwere, reglose Erde sein könne [1]). Wenn Erde und Feuer existiren, so müssen auch Luft und Wasser, deren natürliche Gegensätze existiren. Die Erde ist als das Kalte und Trockene der conträre Gegensatz zur warmen und feuchten Luft, als das Kalte und Schwere der conträre Gegensatz zum warmen und leichten Feuer u. s. w. [2]) Wenn nun dem Himmel die kreisförmige Bewegung natürlich ist, so den Elementen die geradlinige Bewegung, indem das Schwere die naturgemäße Tendenz nach Unten, das Leichte die naturgemäße Tendenz nach Oben hat. Der Gegensatz von Unten und Oben ist aber der Gegensatz von Mittelpunct und Peripherie; die Erde als das schlechthin Schwere hat daher den Mittelpunct der Welt zu seinem natürlichen Orte, das Feuerelement dagegen als das schlechthin Leichte den höchsten an die himmlischen Sphären gränzenden Ort; die Luft als das relativ Leichte hat zunächst der Feuersphäre, das Wasser als das relativ Schwere zunächst der Erde seinen natürlichen Ort. Aus ihrem natürlichen Orte gerückt streben die schweren Elemente in geradliniger Richtung nach Unten, die leichten Elemente in entgegengesetzter Richtung nach Oben. Dieß sind die beiden Bewegungen ad medium und a medio, während die himmlischen Körper, die weder schwer noch leicht sind, circa medium sich bewegen. Nun aber können Körper, welchen eine geradlinige und darum begränzte Bewegung natürlich eigen ist, nicht füglich als immer dauernde gedacht werden [3]); vielmehr müssen conträr ent-

---

[1]) Est considerandum, quod Plato in Timaeo probavit esse terram et ignem per hoc, quod necesse est corpora esse visibilia propter ignem, et passibilia propter terram. Ibidem.

[2]) Unde relinquitur, si sunt duo elementa, quod necesse est esse alia duo, ex hoc quod probatum est, quod si necesse est esse unum contrarium, necesse est esse alterum. Plato autem probavit ex extremis elementis, quod necesse est esse media per proportiones numerales; quia inter duos cubicos numeros necesse est esse alios numeros secundum continuam proportionalitatem, sicut cubitus binarii est octonarius, cubicus autem ternarii sunt 27, inter quos cadunt media in proportione 18 et 12, quae omnia se habent secundum sexquialteram proportionem. Ibidem.

[3]) Non est rationabile, quod sit aliquod corpus sempiternum, cujus motus non potest esse sempiternus; quia motus est operatio corporis mobilis

gegengesetzte Körper in ihrem wechselseitigen Aufeinanderwirken nothwendig einander verändern und verwandeln. Die Vorgänge aber der Generation und Corruption in der irdischen Weltsphäre lassen sich nicht erklären ohne eine Ursache, welche die elementaren Kräfte zum Aufeinanderwirken sollicitirt. Diese Sollicitation muß von den siderischen Regionen ausgehen; die stets gleichförmige Bewegung jedoch, welche dem Himmel in seiner Gesammtheit eigen ist, könnte keine verschiedenartigen Dispositionen in den Kräften der Elementarwelt hervorrufen. Daher muß es am Himmel außer dem motus diurnus auch noch eine andere von dessen Richtung abweichende Bewegung geben, eben jene, welche durch den Cirkel der Ekliptik geht. Eben diese Bewegung ist es auch, welche mittelst der in der Elementarwelt angeregten Processe jene auf- und niedersteigende Bewegung verursacht, wie sie bereits in der Entwickelung der meteorologischen Erscheinungen geschildert worden.

Die dem ganzen Himmel mit allen seinen Sphären zukommende kreisförmige Bewegung beobachtet stetig dasselbe Zeitmaaß ohne Steigerung oder Abnahme der Bewegungsgeschwindigkeit. Eine Steigerung oder Abnahme der Bewegungsgeschwindigkeit ist nur dort denkbar, wo Anfang, Mitte und Ende der Bewegungslinie auseinandertreten, weil dann auch Ausgang, Mitte und Ziel der Bewegung auseinanderfallen, und die Mitte den von beiden Endpuncten verschiedenen Hochpunct der Schnelligkeit bilden oder den successiven Übergang von einer größten anfänglichen Schnelligkeit oder Langsamkeit zum anderen Extreme vermitteln kann. Im Kreise aber ist jeder Punct zugleich Anfang, Mitte und Ende der Linie, daher sind auch in jedem Puncte der kreisförmigen Bewegungslinie jene Geschwindigkeitsunterschiede vollkommen ausgeglichen. Steigerung oder Abnahme setzen ein bestimmtes Ziel oder eine bestimmte Gränze voraus, an welcher beide anlangen müssen; die Bewegungslinie des Kreises bietet nirgends eine solche Gränze. Es müßte demnach, wenn dennoch eine Veränderung der Geschwindigkeit eintreten sollte,

---

et omnis res est propter suam operationem; sed praedicta corpora scil. elementa habent motus rectos, qui non possunt esse sempiterni, ut in Phys. VIII. probatur; ergo ipsa non possunt esse sempiterna; sed necesse est, quod sint generabilia et corruptibilia, et ita necesse est, quod generatio et corruptio fiat. Ibidem.

eine Steigerung oder Abnahme in's Unendliche statt haben. Dieß ist aber unmöglich, weil Alles, was in der Zeit vor sich geht, in einer längsten oder kürzesten Zeit geschehen muß. Steigerung oder Abnahme der Bewegung ist nur dort denkbar, wo eine impotentia praeter naturam entweder anfänglich vorhanden oder später eingetreten ist; eine solche Impotenz kann aber nur dann statt haben, wenn das körperliche Kraftprincip sich außerhalb seines natürlichen Ortes befindet, wie die activen Elemente Feuer und Luft in den zusammengesetzten Körpern. Die Himmelskörper hingegen sind immer an ihrem natürlichen Orte; also bewegen sie sich auch mit stets gleicher Schnelligkeit ohne Zu- oder Abnahme.

Daß aber die himmlischen Körper in ihrer Bewegung sich stets an ihrem natürlichen Orte befinden, haben sie nicht von sich selbst sondern von der Bewegung der Sphären, welchen sie eingereiht sind. Da im Raume nirgends eine Leere ist, so können auch die Räume zwischen den Gestirnen nicht leer sein, sondern müssen einen körperlichen Inhalt haben, aus welchem erst die Sterne gebildet worden. Was nun über die Nothwendigkeit einer kreisenden Bewegung des Himmels gesagt worden, bezieht sich nothwendig zunächst auf jene körperliche Füllung des Himmelsraumes, welche sich selbstverständlich in eben so viele Sphären theilt, als es Sternregionen gibt, indem jede Region ihre eigenthümlichen Kräfte und Beschaffenheiten hat, welche sich von jenen der anderen Regionen unterscheiden [1]). Die Bewegung der Sterne um einen gemeinsamen Mittelpunct ist nur unter der Voraussetzung jener substanziellen Sphären denkbar, in welchen sich die Sterne befinden. Das primum mobile — wurde früher deducirt — muß sich kreisförmig bewegen; in der kreisförmigen Bewegung soll der bewegte Körper seinen Ort nicht ändern; diese letzte Bedingung erfüllend könnten die Sterne nicht von der Stelle rücken, und Auf- und Niedergang derselben wäre nicht erklärbar. Wohl aber können sich jene concentrischen Schalen oder Kreise des Himmels ohne Veränderung des Ortes um ihren gemeinsamen Mittelpunct bewegen, und in dieser Bewegung die Sterne mit sich führen, ohne daß diese aus dem sie ausschließenden Medium heraustreten, weil es sich mit ihnen fortbewegt. Aus dieser von einem gemeinsamen Mittelpunct beherrschten Bewegung der himm-

[1]) 1 qu. 68, art. 2; — 1 dist. 14, qu. 1, art. 1.

lischen Sphären erklärt sich, warum der ganze Himmel mit allen Sternen in derselben Zeit eine Umdrehung vollbringt, in welcher den einzelnen Sphären eine ihrer Entfernung vom Erdmittelpuncte proportionirte Schnelligkeit zukommt. Bloß das Empyreum bleibt unbewegt. So scheidet sich also der Himmel in das coelum immobile et mobile. Das mobile primum selbst aber scheidet sich wieder in die zwei Systeme des mobile uniforme und mobile difforme. Allen Gestirnen kommt außer ihrer täglichen Bewegung um die mit der Erdaxe coincidirende Himmelsaxe noch eine Bewegung anderer Art zu in einer davon abweichenden Richtung, welche durch die Ekliptik geht und in allen Sphären, bis hinauf zur sternenlosen höchsten Sphäre (coelum aqueum sive crystallinum) statt hat. Der Krystallhimmel ist demnach die mittlere Sphäre zwischen dem Empyreum und primum mobile difforme. Der secundäre und gegensätzliche Charakter des letzteren im Verhältniß zum mobile primum uniforme drückt sich auch darin aus, daß seine Bewegung nicht von Ost nach West, wie im motus diurnus [1]), sondern von West nach Ost geht, und zwar so, daß die tiefer stehenden Sterne sich schneller, die höheren, weil von der Richtung des primum movens unmittelbarer beherrscht, sich langsamer bewegen [2]), obwol das Gesetz zunehmender Langsamkeit nach Unten aus gewissen Gründen nicht ganz strenge eingehalten wird [3]). Der Grund dieses Gegen-

---

[1]) Inter ea quae contingit fieri, natura semper facit id quod est optimum, tanquam mota et directa a primo principio, quod est ipsa essentia bonitatis. Videmus autem, quod tanto aliquis motus localis est dignior, quanto versus digniorem partem procedit. Motus enim accipit speciem a termino; sicut in motibus localibus rectis motus localis qui est ad superiorem locum, est honorabilior et nobilioris corporis quam motus localis qui est ad inferiorem locum, eo quod locus qui est sursum, est dignior loco qui est deorsum.

[2]) Alius motus est, quo stellae moventur e converso ab occidente in orientem. In hoc autem secundo motu tanto unumquodque coelestium corporum velocius movetur, quanto propinquius est centro, ut patet secundum computationem astrologorum, qui motui lunae deputant tempus unius mensis, Soli vero, Mercurio et Veneri unum annum, Marti vero duos, Jovi duodecim, Saturno triginta, et stellis fixis 36000 annos. Phys. VIII, lect. 23.

[3]) Nec tamen oportet quod sit proportio velocitatis secundum proportionem

satzes in den Bewegungsrichtungen des Himmels liegt darin, daß er die Mitte zwischen den ihrer Natur nach unwandelbaren reinen Geistern und den ihrer Substanz nach wandelbaren Körpern gestellt ist. Daher muß er mit beiden etwas Verwandtes haben; und zwar wird er in seinen höchsten Sphären die Verwandtschaft mit den reinen Geistern, in den tieferen die Verwandtschaft mit den irdischen Körpern hervorstellen [1]). Im Sternhimmel oder mobile primum difforme scheiden sich abermals von der Fixsternsphäre die Planetensphären durch die in ihnen zunehmende Vielfältigkeit und Complicirtheit ihrer Bewegungen; denn je tiefer abwärts, desto durchgreifender herrscht die Nothwendigkeit des Bewegtwerdens [2]). Im

---

distantiarum; quia motus coelestes non solum sunt naturales, sed voluntarii et propter finem desideratum. Et ideo, inquantum motus illi sunt naturales, hoc communiter in eis invenitur, quod superiores planetae sunt tardioris motus; inquantum vero motus eorum sunt voluntarii: variatur proportio velocitatis eorum in speciali, non secundum proportionem distantiae, sed secundum id quod est melius. Unde quia motus Veneris et Mercurii quasi colligantur motu Solis utpote ei deservientes ad productionem sui effectus, quasi uniformiter cum ipso moventur. Coel. II, lect. 15.

[1]) In universo est duplicem naturam considerare, scil. naturam sempiternae permanentiae quae est maxime in substantiis separatis, et naturam generabilem et corruptibilem, quae est in inferioribus corporibus. Corpora autem coelestia, cum sint media, utroque aliqualiter participant secundum duos motus. Nam primus motus, qui est diurnus, est causa sempiterna durationis in rebus; secundus autem motus, qui est in circulo obliquo ab occidente in orientem, est causa generationis et corruptionis et aliarum transmutationum, ut patet per Philosophum in II. gen. et corr. Coel. II, lect. 15.

[2]) Nunc Hipparchus et Ptolomaeus posuerunt unicuique planetae solam sphaeram, quam posuerunt etiam esse supremae sphaerae ecentricam, et habere aliud centrum praeter terram, ita quod cum planeta est in ipsa sphaera magis distante a nobis, corpus planetae minus videtur et tardioris motus; cum autem est in opposita parte, videtur magis et velocioris motus. Propter hoc posuerunt quosdam parvos circulos quos epicyclos dicunt, qui moventur super hujusmodi sphaeris, ita quod corpora planetarum in hujusmodi epicyclis moventur non tanquam fixa in hujusmodi circulis, sed quasi motu propinquissimo eos regulans. Sic igitur praeter motum diurnum, quem in coelo attribuunt ex motu primae sphaerae quatuor planetis scil. Saturno, Jovi, Marti et Veneri,

Planetenhimmel findet abermals eine Scheidung zwischen einem oberen und unteren System statt; die vier unteren Planeten unter Vorrang und Obmacht der Sonne beherrschen die irdischen Veränderungen; die oberen Planeten unterstellen sich rücksichtlich ihres Einflusses auf die irdischen Dinge dem Fixsternhimmel, und verursachen in Gemeinschaft mit ihm das zeitweilige Bestehen und Beharren der Dinge [1]) in verschiedenen Zeitlängen nach Rang und Stellung der Planeten [2]).

---

attribuunt tres motus, quorum unus est, secundum quem corpus stellae circuit epicyclum: secundus est, secundum quem centrum epicycli circuit sphaeram. Tertius autem est, secundum quem ipsa sphaera movetur ab occidente in orientem, quibuslibet centum annis gradu uno secundum motum stellarum fixarum; qui quidem dicitur motus in gradu uno secundum motum stellarum fixarum, qui quidem dicitur motus augis vel appagiri i. e. maximae distantiae in circulo ecentrico. Super autem tres motus addunt quartum motum Mercurio, quo dicunt centrum sphaerae ipsius moveri in quodam circulo parvo circa centrum mundi; quos etiam quatuor motus attribuunt lunae, superaddentes ei quintum. Cum enim circulus sphaerae lunaris, super quem intelligitur moveri centrum epicycli, cum declinet a zodiaco ad meridiem et septemtrionem, necesse est, quod hujusmodi circulus secet zodiacum in duobus punctis, quae dicuntur nodi sive caput et cauda, in quibus tantum locis luna existente possunt contingere eclipses lunares et solares; quae non semper contingunt in eadem parte circuli, et ideo ex hoc quintum motum in Luna secundum quem praedicti nodi moventur, qui dicitur motus capitis et caudae. Corpus autem Solis non dicunt moveri in aliquo epicyclo, sed in suo ecentrico. Unde non attribuunt Soli nisi duos motus, unum scil., quo corpus Solis movetur in ecentrico, et alius est motus augia, quem attribuunt sphaerae Solis, sicut attribuunt sphaeris aliorum planetarum. Et sic patet, quod vere secundum hanc positionem procedit dubitatio, quam hic Aristoteles movet. Nam secundum hanc positionem Mercurius et Luna, qui sunt infimi planetarum, habent plures motus; Sol autem, quem posuerunt medium, habet paucissimos; alii vero planetae medio modo se habent. Coel. II, lect. 17.

[1]) Secundum suppositiones modernorum astrologorum satis convenienter videtur dispositus numerus coelestium corporum, licet non secundum rationem, quam Aristoteles hic assignat. Nam sicut dictum est et sicut Aristoteles dicit in XII. Metaph., oportet in coelestibus motibus aliquid esse, quod est causa perpetuitatis et durationis rerum; et

Die räumliche Bewegung des Himmels ist die Ursache aller anderen Bewegungen. Die nächste Wirkung der himmlischen Bewegungen sind die alterativen Bewegungen in der irdischen Weltsphäre, mit welchen sich unter gegebenen Umständen noch andere Arten von Bewegung verbinden, nämlich die Generation und Corruption der irdischen Körper im Allgemeinen, Wachsthum und Abnahme der organischen Körper im Besonderen [1]. Die Alteration

oportet aliquid esse quod pertinet ad causam transmutationis, et in unoquoque ordine oportet esse aliquod summum. Sicut igitur in ordine causalitatis permanentiae rerum post primum motum, qui revolvit totum, praeeminentiam obtinet octava sphaera, ita etiam in ordine causalitatis transmutationis rerum summum locum obtinet sphaera Solis; qui quodammodo proportionaliter respondet in hoc ordine sphaerae stellarum, ita scilicet, quod sicut sphaera stellarum fixarum praeeminet in stellarum multitudine, quod congruit universalitati causalitatis ejus propter diversas effectuum species, ita etiam sphaera Solis superabundat in magnitudine solaris corporis et luminositatis ejus propter efficaciam transmutandi corpora inferiora. Unde sicut sphaerae stellarum fixarum attribuuntur duo motus, scil. motus proprius et motus superioris sphaerae: ita etiam Soli attribuitur duplex motus, scil. unus proprius quo movetur in suo circulo; et alius quo movetur sphaera ejus, secundum motum sphaerae stellarum fixarum. Utrique autem sphaerae quasi deserviunt tres inferiores sphaerae, ita scil. quod sphaerae stellarum fixarum intelligantur deservire ad causandam permanentiam in rebus, et ad universales effectus, Saturnus, Jupiter et Mars, propter quod uniformes habent motus secundum numerum. Nam sicut dictum est, unicuique attribuuntur tres motus. Soli autem intelliguntur deservire tres inferiores planetae ad causandam transmutationem in rebus; et ideo diversificantur in numero motuum, ita scil., quod Soli attribuantur duo motus, Veneri attribuantur tres, Mercurio quatuor, Lunae quinque. Coel. II, lect. 18.

[2]) Sicut dicit Ptolomaeus in Quadripartito, actus Saturni coaptantur ad universalia loca et tempora, Jovis ad annos, Martis, Solis, Veneris et Mercurii ad menses, Lunae autem ad dies. Metaph. XII, lect. 9.

[1]) Sicut probatur in VIII. Phys., motus localis est primus motuum; in quolibet autem genere id quod est primum, est causa eorum, quae sunt post in eodem genere; unde motus localis est causa alterationis quae est prima inter alios motus, et praecipue est causa primae alterationis quae est calefactio. Alteratio autem secundum omnes alias qualitates causatur ex alteratione primarum quatuor qualitatum, inter quas duae activae scil. calidum et frigidum sunt priores passivis scil. humido

und Generation schließen das Moment der Ortsveränderung nur per accidens in sich, die Augmentation und Diminution aber per se und ihrem Begriffe zufolge. Hierin zeigt sich bereits, wie sich in den höheren Gebilden der Erde, welche an sich vermöge ihrer Reglosigkeit den gesteigertsten Gegensatz zum Himmel in genere corporalium darstellt, eine gewisse, freilich unvollkommene Ähnlichkeit mit dem Himmel und dessen Erscheinungen hervorstellt. Die augmentative Bewegung steht in der Mitte zwischen der geradlinigen Bewegung, welche den ihren natürlichen Ort suchenden Elementarkörpern zukommt, und zwischen der kreisförmigen Bewegung des Himmels. In der geradlinigen Bewegung verändert der ganze Körper seinen Ort, in der augmentativen Bewegung verändern nur einzelne Theile des Körpers ihren Ort, wie in der Kreisbewegung. Aber in der Kreisbewegung nehmen alle Theile des bewegten Körpers stets denselben Raum ein, in der Augmentation hingegen dehnen sie sich über den ursprünglichen Raum hinaus, so wie sie sich in der Diminution auf einen kleineren Raum zusammenziehen. Augmentation und Diminution sind Bewegungen, welche mit einer qualitativen Veränderung des organischen Körpers verbunden sind. Es gibt aber noch andere natürliche Bewegungen einer bestimmten Art organischer Körper, welche sich den Bewegungen des Himmels noch mehr annähern, dadurch, daß sie mit keiner qualitativen Änderung verbunden sind, obwol noch mit einer den himmlischen Regionen fremden alterativen Bewegung. Der Herd dieser Art von Bewegungen ist das thierische Herz, durch dessen fortgesetzte Ausdehnung und Zusammenziehung zunächst der durch die Wärmeerzeugung bedingte Lebensproceß unterhalten wird [1]), weiters aber auch die Fähigkeit des Thieres zu willkürlichen Bewegungen bedingt ist. Insofern nun alle dem Thiere als solchem [2]) eigene Bewegung, die

---

et sicco. Calidum autem est prius frigido, sicut forma privatione; unde motus localis ex virtute motus coelestis, qui est primus localium motuum, est causa caloris. Coel. II, lect. 10.

[1]) Motus coeli est in universo corporalium naturarum sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. 1 qu. 18, art. 1.

[2]) Sicut formam elementi consequitur aliquis motus naturalis, sic nihil prohibet alias formas sequi alios motus naturales. Videmus enim quod ferrum naturaliter movetur ad magnetem, qui tamen motus non est

unwillkürliche so wie die willkürliche, auf das Herz zurückzuleiten ist, muß dieses eine dem Himmel, als erstem körperlichen Bewegungsprincipe des Weltganzen analoge Bedeutung haben [1]), obwol dieselbe als eine zusammengesetzte Bewegung von der Einfachheit der Kreisbewegung in etwas abweichen muß [2]). In der vom thierischen

---

ei naturalis secundum rationem gravis et levis, sed secundum quod habet talem formam. Sic igitur animal inquantum habet talem formam quae est anima, nihil prohibet habere aliquem motum naturalem, et movens hunc motum est, quod dat formam. Opusc. 35, de motu cordis.

[1]) Sic enim est motus cordis in animali, sicut motus coeli in mundo; sed tamen oportet motum cordis a motu coeli deficere sicut principiatum deficit a principio. Est autem motus coeli circularis et continuus, et hoc ei competit inquantum est principium omnium motuum mundi. Accessu enim et recessu corpus coeleste imponit rebus principium et finem essendi, et sua continuitate conservat ordinem in motibus, qui non sunt semper. Motus autem cordis principium est omnium motuum, qui sunt in animali; unde Philosophus in III. de partibus animalium dicit, quod motus delectabilium et tristium, et totaliter omnes sensus hinc incipientes videntur, scil. in corde et ad terminati. Unde ad hoc quod cor esset principium et finis omnium motuum qui sunt in animali, habuit quemdam motum non circularem, sed similem circulari, compositum scil. ex tractu et pulsu. Unde Philosophus dicit in III. de anima, quod movens organice est ubi est principium et finis idem. Omnia autem pulsu et tractu moventur, propter quod oportet sicut in circulo manere aliquid, et hinc incipere motum. Est etiam iste motus continuus durante vita animalis, nisi inquantum necesse est intercidere morulam mediam inter pulsum et tractum, eo quod deficiat a motu circulari. Ibidem.

[2]) Primum movens organice oportet tale esse ut in eodem sit et principium motus et finis, sicut in quadam circulatione, in qua est gibbosum et concavum, quorum unum est quasi finis, et aliud quasi principium. Nam concavum est sicut finis, gibbosum autem videtur esse sicut principium motus. Secundum concavitatem enim contrahitur in se ipso; secundum gibbositatem vero attenditur ejus dilatatio, prout ab ipso sit principium motus et pulsus. Et quia in ipso est principium motus et finis, principium autem motus oportet esse immobile in unoquoque motu, sicut cum movetur manus, quiescit brachium, et cum movetur brachium quiescit humerus, et sic omnis motus ab aliquo immobili procedit, oportet quod in ipso organo motus, quod est cor, sit aliquid quiescens inquantum est principium motus, et aliud quod

Herzen ausgehenden Bewegung [1]) ist etwas Constantes und etwas Veränderliches; das Constante ist der durch die Thierseele als lebengebende Form causirte beständige Wechsel von Abstoßung und Anziehung; das Veränderliche kommt in diese Bewegungen durch die in der Seele selbst hervorgebrachten Veränderungen. Zunächst reflectiren sich im leiblichen Leben unwillkürlich die von der Seele aufgenommenen Eindrücke und Reize [2]); weiters aber vermag die

---

movetur, in quantum motus terminatur ad ipsum. Et haec duo in ipso scil. motum et quiescens sunt diversa ratione, licet subjecto et magnitudine sint ab invicem in separabilia. Et quod oporteat ibi esse principium motus et finis, et per consequens quiescens et mobile, manifestum est per hoc quod omnis motus animalis componitur ex pulsu et tractu. In pulsu autem id quod est movens, est tantum principium motus, quia pellens elongat a se id quod pellitur. Sed in tractu id quod movet est terminus motus, quia trahens ad se movet id quod trahitur. Et propter hoc oportet quod primum organum motus localis in animali sit et ut principium motus et ut terminus. Et ideo oportet quod in eo sit aliquid manens, et tamen quod hinc incipiat motus, sicut apparet in motu circulari. Nam corpus quod circulariter movetur propter immobilitatem centri et polorum, non mutat totaliter locum nisi forte ratione, sed secundum totum manet in eodem loco secundum subjectum, partes autem variant locum subjecto, et non ratione tantum, sic etiam est in omni motu cordis. Nam cor in eadem parte corporis confixum manet, sed movetur secundum dilatationem et constrictionem, ut causet motum pulsus et tractus, et sic quodammodo est mobile et quodammodo quiescens. De anima III, lect. 15.

[1]) Warum das Herz in der Mitte des Leibes seinen Sitz habe, während das Bewegungsprincip des Universums zuoberst seinen Sitz habe, wird 2 dist. 14, qu. 1, art. 1 gesagt: Non oportet esse eundem situm partium in universo, qui est in homine, quia in universo ordinantur corpora super nos, secundum quod minus sunt immaterialia, sed in homine secundum quod expedit ad conservationem vitae et convenientem executionem animae; et propter hoc illud, quod est principium in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut ab omni laesione conservetur, et vitam proportionaliter in omnes partes corporis diffundat: sed coelum quod propter suam impassibilitatem est conservans, non conservatum a corpore alio, est in extremo positum quasi continens; cujus tamen motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus ut in VIII. Physic. dicitur, ad similitudinem motus cordis in animali, ut dicit Rabbi Moyses.

[2]) Dicit Philosophus in libro de causa mortis animalium, quod multoties apparente aliquo, non tamen jubente intellectu, movetur cor et pudenda,

Seele, durch die Reize zum Begehren angeregt, auch mittelst der motorischen Kraft des Herzens den Körper oder einzelne Glieder desselben willkürlich in Bewegung zu setzen. Die unwillkürlichen Bewegungen gehen von der Seele aus, insofern sie substanzielle Form des Leibes ist; willkürlich vermag sie den Körper zu bewegen, weil sie nebstdem, daß sie Lebensform ist, auch ein Vermögen zu wirken hat [1]). Sie vermag nicht unmittelbar auf die Bewegungsorgane zu wirken; aber wie in einem wohlgeordneten Gemeinwesen alle Glieder ihre Pflicht üben, ohne daß ihnen der Vorsteher unmittelbar Weisungen ertheilt, so leisten auch die Organe der willkürlichen Bewegung gleichsam von selbst ihre Schuldigkeit, weil sie durch constante Übung daran gewöhnt sind [2]). Die willkürlichen

---

et hujus rationem assignat: quia necesse est alterari alteratione naturali animalia, alteratis autem partibus hoc quidem augeri, hoc autem decrementum pati, ut jam moveatur et permutetur natis habere permutationibus invicem. Causae autem motuum animalis caliditas et frigiditas, quae de foris et intus existentes naturales et praeter rationem utique facti motus dictarum partium i. e. cordis et pudendi alteratione incidente fiunt. Intellectus enim et phantasia passionem efferunt, ut concupiscentiae, irae et hujusmodi, ex quibus cor calescit vel infrigidatur. Opusc. 35.

[1]) Motus autem progressivus animalis causatur per operationem sensus et appetitus; et propter hoc medici distinguunt operationes vitales ab operationibus animalibus, et dicunt, quod cessantibus animalibus remanent vitales, vitales appellantes, quae motum cordis concomitantur, quibus cessantibus cessat vita et hoc rationabiliter. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur II. de anima; esse autem cuique est a propria forma. Hoc autem differt inter principium motus coeli et animam, quia illud principium non movetur per se, neque per accidens, unde proveniunt in ipsa diversae apprehensiones et affectiones. Unde motus coeli semper est uniformis, motus autem cordis variatur secundum diversas affectiones et apprehensiones animae. Ibidem.

[2]) Dico autem motum naturalem animalis eum qui est cordis, quia ut philosophus dicit in libro de motu animalium, existimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene ac legitime rectam. In civitate enim, quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil est opus separato monarcha, quem oporteat adesse ad singula eorum quae fiunt: sed quilibet facit quae ipsius sunt ut ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc per naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constantim facere proprium

Bewegungen sind unvorsätzlich oder vorsätzlich, je nachdem sie von der sensiblen, oder, wie im Menschen, von der intellectiven Seele angeregt werden. Alle Bewegungen haben einen Zweck; das Charakteristische der willkürlichen Bewegungen ist, daß das sich bewegende Wesen eine Kenntniß dieses Zweckes hat [1]); das Charakteristische der von der intellectiven Seele ausgehenden Bewegungen ist, daß der erkannte Zweck mit Wahl und Überlegung angestrebt wird, dessen das Thier nicht fähig und auch nicht bedürftig ist [2]). Nebstdem, daß die intellective Seele den Körper willkürlich bewegen kann, hat sie auch die Freiheit, unabhängig vom Körper sich selbst zu bewegen; das selbsteigene Denkleben des Geistes ist eben die nothwendige Vorbedingung einer Bewegung des Körpers durch die intellective Seele. Die intellective Seele verhält sich zum menschlichen Herzen, wie sich die Engel zu den Himmelskreisen verhalten; das Herz zu den von ihm abhängigen Theilen des bewegungsfähigen Körpers, wie der Himmel zu den von ihm beherrschten Dingen der irdischen Weltsphäre; weiters sind im menschlichen Körper, wie in jedem vollkommen ausgebildeten thierischen Körper alle Bewegungsarten der Erdendinge mit sammt dem unbeweglichen in ihrer Weise repräsentirt; auch ist er durch seine durchgebildete und distincte Gliederung zur vielseitigsten Beweglichkeit befähigt [3]) und bildet hiedurch

---

opus, ut nihil opus sit in unoquoque esse animam scil. in quantum est principium motus, sed in principio quodam cordis existente alia quidem vivere, eo quod apta nata sunt facere proprium opus propter naturam. Sic igitur motus cordis est naturalis quasi consequens animam, inquantum est forma talis corporis et principaliter cordis. Ibidem.

[1]) Hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni non solum, cujus principium est intra, sed cum additione scientiae. 2, 1 qu. 6, art. 1.

[2]) Voluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his, quae ratione carent; voluntarium autem denominative dicitur a voluntate et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundam aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scil. per cognitionem aliquam moventur in finem. 2, 1 qu. 6, art. 2.

[3]) In animalibus sunt decem differentiae positionum. Coel. II, lect. 3.

den entschiedensten Gegensatz zu den himmlischen Körpern, deren streng kugelförmige Gestalt jede organische Gliederung und Selbstbewegungsfähigkeit ausschließt [1]). Alle Bewegungen des bloßen Sinnenwesens sind rein natürliche Bewegungen [2]); die Bewegungen des Geistes haben etwas Natürliches an sich, insoferne sie von gewissen natürlichen, in seinem Wesen gegründeten Principien ausgehen; aber die Folgerung von Schlußsätzen in theoretischen Erkenntnissen, so wie die Überlegung und Wahl in den Functionen des praktischen Intellectes sind nicht mehr Thätigkeiten der geistigen Wesenheit, sondern der geistigen Vermögen, und werden nur mehr im weiten, uneigentlichen Sinne Bewegungen genannt. Insoweit man sie Bewegungen nennt, sind sie mit der höchsten und allgemeinsten Art der körperlichen Bewegung, mit der Bewegung im Raume zu vergleichen, und es lassen sich auf analogische Weise im geistigen Leben der Menschen sowol, wie auch noch der Engel drei Arten von Bewegung unterscheiden: die geradlinige, schiefe und kreisförmige [3]). Bei Menschen treten in Beziehung auf die Erkenntniß

---

[1]) Videtur quasi studiose factum a natura, quod non moveantur stellae per se ipsas, ex hoc, quod abstulit eis omnia instrumenta, quibus possent progressivo motu moveri secundum se ipsas, et etiam quod plus est, quia stellae maxime distant a figura animalium habentium instrumenta ad motum progressivum apta. Nam hujusmodi animalia, quanto sunt perfectiora, tanto habent majorem diversitatem in partibus; stellae autem habent maximam uniformitatem undique, eo quod sunt sphaericae figurae. Coel. II, lect. 13.

[2]) In aliis animalibus totus processus motus naturalis est; non enim agunt a proposito sed a natura. Naturaliter enim hirundo facit nidum, et aranea telam. Solius autem hominis est a proposito operari, et non a natura, sed tamen cujuslibet operationis suae principium naturale est. Opusc. 35.

[3]) Motus de quo Dionysius (de div. nom., c. 4) loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud, sed illo modo, quo omnis operatio motus dicitur sicut intelligere est quidam motus et sentire. Et sic triplicem motum, et in angelis et in animabus distinguit Dionysius quantum ad cognitionem divinam scil. circularem, obliquum et rectum secundum hanc similitudinem. Circularis enim motus est totaliter uniformis; tum propter aequidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc, quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium et finem. Obliquus autem motus habet

Gottes selbst noch die Unterschiede dieser drei Bewegungen auseinander; im englischen Erkennen aber vertheilen sich die Unterschiede derselben so, daß Gott als unmittelbares Object der Erkenntniß nur in der Weise der vollkommensten Bewegung erfaßt wird; die beiden anderen unvollkommenen Bewegungen beziehen sich auf ihr in Gott bestehendes Verhältniß zu anderen Geschöpfen. Der Menschengeist bewegt sich in geradlinig fortschreitender Bewegung in dem ratiocinativen Gedankenprocesse, der ihn aus der natürlichen Erkenntniß der Werke Gottes zu Gott selbst führt. In schwunghafterer, wellenförmiger Bewegung erhebt er sich in dem gotterleuchteten, meditativen Erkenntnißleben zu Gott; zur schwunghaftesten vollkommensten Bewegung, welche Gott zum allbeherrschenden Centrum hat, erhebt sie sich, wenn sie über sich selbst erhoben Gott zum alleinzigen Gegenstande ihrer Thätigkeit hat [1]). In den Engeln ist nur die Mittheilung ihrer seligen Erkenntniß an die unter ihnen

---

aliquid uniformitatis secundum quod convenit cum motu circulari, et aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto; non est autem idem motus uniformitatis et difformitatis in angelo et anima, unde diversimode hos motus in utroque distinguit. Ver. qu. 8, art. 15.

[1]) Tribus modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, visibilia conspiciens, et iste est modus rectus; unde dicit, quod in directum movetur anima, quando ab ea, quae circa seipsam progreditur, et ab exterioribus sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes. Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis, quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Jesaias vidit Deum sedentem super solium excelsum et elevatum. Et hic motus est obliquus habens aliquid de uniformitate ex parte divinae illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum; unde dicit quod oblique movetur anima inquantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationabiliter et diffuse. Tertius modus est, quando anima a se omnia sensibilia abjicit supra omnia Deum cogitans et etiam supra se ipsam, et sic ab omni difformitate separatur. Et hic est motus circularis; unde dicit, quod animae circularis motus est introitus ad se ipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio, et quod demum jam uniformis facta unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia. Ibidem.

stehenden Geschöpfe eine abwärts steigende Bewegung, die umbeugend eine geschwungene Form annimmt, indem sie dieselben geistig zu Gott erheben, während sie selbst, in die Anschauung Gottes versenkt, stets in dem seligen Rhythmus der vollendetsten Bewegung sich wiegen [1]).

III. Teleologie.

a. Die Zweckursache.

Jede Bewegung setzt ein Agens voraus, dessen Thätigkeit auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist. Dieses Ziel ist das Letzte, was durch die Bewegung angestrebt wird und um dessen willen sie statt hat. Gäbe es kein Ziel der Thätigkeit, so könnte die Bewegung keine bestimmte Richtung annehmen, also gar nicht beginnen [2]);

---

[1]) Angelus enim in ipso actu cognitionis divinae non se extendit ad diversa; sed in ipso Deo uno figitur, et secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi motu circulari, non deveniens in ipsum, sicut in finem cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus non habet principium neque finem. Et ideo dicit quod angeli moventur circulariter, unite, sine principiis et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni, ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes de centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentiae constituitur, ut sic cognitio Dei, quam de se ipso habet, comparetur centro, cognitio autem, quam angelus habet de se ipso, comparetur circulo qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. Sed difformitas in angelo respectu divinae cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis communicationem, secundum quod diversis cognitionem divinam tradit; et hoc ponit quantum ad motum rectum in angelis; unde dicit quod in directum moventur quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes. Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque, inquantum scil. ipsi in unitate divinae cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum; unde dicit, quod oblique moventur, quando providentes minus habentibus inegressibiliter manent in identitate circa identitatis causam. Ibidem.

[2]) Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effe-

gäbe es kein letztes Ziel, über welches hinaus kein anderes mehr zu erstreben ist, so wäre das Ziel der Bewegung unerreichbar, somit die Bewegung grundlos, und könnte daher auch gar nicht statt haben [1]). Hieraus erhellt, daß das Ziel oder der Zweck Ursache ist, daß das agens oder die causa efficiens in Thätigkeit übergeht und eine Bewegung veranlaßt; die causa efficiens ist also in Rücksicht auf ihre Wirksamkeit von der Zweckursache (causa finalis) abhängig und derselben untergeordnet. Nun aber ist die causa efficiens das formirende Princip, und die Form ihrerseits wieder das Seinsprincip der Materie; daher ist alles Wirkliche und alles Wirken letztlich auf die causa finalis zurückzuführen, als die vornehmste unter den verschiedenen Arten von Ursächlichkeiten [2]). Gleichwol

---

ctus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid, quod determinetur ad unum. Gent. III, c. 2.

[1]) In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid; alias enim actiones in infinitum tenderent; quodquidem est impossibile, quia, quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est venire. Ibidem.

[2]) Sciendum est, quod non est impossibile, ut aliquid idem sit causa et causatum, non quidem respectu ejusdem sed diversimode; ut ambulatio est aliquando causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis; deambulatio enim est aliquando causa sanitatis et propter sanitatem; et etiam corpus est materia animae, anima vero forma corporis. Efficiens dicitur causa respectu finis, quum finis non sit in actu nisi per operationem agentis; sed finis dicitur causa efficientis, quum efficiens non operetur nisi per intentionem finis; unde efficiens est causa illius quod est finis, utputa deambulatio, ut sit sanitas; non tamen facit finem esse finem, et ideo non est causa causalitatis finis, i. e. non facit finem esse causam finalem, sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis etiam non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens; sanitas enim facit medicum esse medicum, et dico de sanitate, quae fit operante medico; sed facit quod medicus sit efficiens; unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficientem

kann man sie nicht schlechthin als die erste der Ursachen bezeichnen, indem sie das Vorhandensein der anderen Ursächlichkeiten voraussetzt, und ohne eine vorausgehende Wirksamkeit derselben nicht durchgreifen kann; sie ist also in einem gewissen Sinne, nämlich in Beziehung auf Durchsetzung ihrer Wirkungen, eben so gut als letzte der Ursachen zu bezeichnen, wie sie als zunächst bestimmende Ursache, von welcher alle anderen ihre Bestimmtheit empfangen, die allen vorausgehende erste Ursache ist [1]). In einem unmittelbaren Verhältnisse steht sie zur causa efficiens, und in diesem Verhältnisse wiederholt sich in höherer Ordnung, nämlich in Beziehung auf das Wirken der Dinge dasjenige, was in Beziehung auf das Sein der Dinge zwischen der causa formalis und materialis statt hat; das Wirken der causa efficiens ist die Materie, welche von der Zweckursache ihre bestimmende Form empfängt. Gleichwie nun die Materie als Substrat der Form zuerst gegeben sein muß, während sie doch erst durch die Formirung zum wirklichen Sein gelangt, so muß auch eher eine causa efficiens gegeben sein, ehe von einem be-

---

esse efficientem. Et similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, quum materia non suscipiat formam nisi propter finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem; unde dicitur, quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Materia etiam dicitur causa formae inquantum forma non est nisi in materia, et similiter forma est causa materiae in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam; materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur in II. Physic., dicuntur etiam relative ad compositum, sicut pars ad totum, et sicut simplex ad compositum; et similiter compositum dicitur ad partes. Opusc. 31, de principiis naturae.

[1]) Videmus enim, quod id quod primum est in causando, ultimum est in causato; ignis enim prius calefacit quam formam ignis inducat; cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in II. Meteor. et II. de anima; tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur. 1 qu. 5, art. 4.

stimmten Ziele derselben die Rede sein kann; gleichwol ist die wirkliche Existenz derselben von dem Vorhandensein eines bestimmten Zieles abhängig, weil ohne dieses eine causa efficiens wieder nicht denkbar wäre [1]).

Subject der Zweckbeziehung ist Alles, was potenziell existirt, sei es nun in potentia ad esse, wie alle natürlichen Dinge, oder in potentia ad operandum, wie die geistigen Potenzen. Das esse kann wieder genommen werden als esse schlechthin oder als esse secundum quid, nämlich in Beziehung auf Quantität, Qualität und Ort. Object der Zweckbeziehung ist die Actualität dessen, was im Subjecte potenziell ist; also Actualität des Seins oder Actualität des Wirkens, welche im Unterschiede von ersterer die perfectio secunda genannt wird. Die Vollendung des Dinges zur Vollkommenheit seines Seins oder Lebens ist der Gegenstand eines natürlichen Begehrens des der Vollendung bedürftigen Dinges; alles Begehrenswerthe aber nennt man gut; Object der Zweckbeziehung ist mithin das Gute. Das vom gestaltungsfähigen Stoffe begehrte Gute ist die ihm entsprechende Form, das vom Wirkungsvermögen des Wirklichen begehrte Gute die seiner Wesensbestimmtheit ent-

---

[1]) Sed quia omnis causa, in quantum est causa, est naturaliter prior suo causato, sciendum est, quod prius dicitur duobus modis, ut dicit Aristoteles (de anima III.), per quorum diversitatem potest dici aliquid prius et posterius respectu ejusdem, et causa et causatum. Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum substantia et complemento. Quum enim operatio naturae procedat ab imperfecto ad perfectum et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto, scil. generatione et tempore, sed perfectum est prius imperfecto substantia; sicut potest dici, quod vir est ante puerum secundum substantiam et complementum, sed puer est ante virum generatione et tempore. Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto et potentia prior actu, considerando quod in uno et eodem prius est imperfectum quam perfectum, et potentia quam actus, simpliciter tamen loquendo oportet actum et perfectum prius esse, quia quod reducit potentiam ad actum actus est, et quod perficit imperfectum, perfectum est. Materia quidem est prior forma, generatione et tempore. Prius enim est id cui aliquid advenit quam id quod advenit; sed forma est prior materia substantia et complemento, quia materia non habet esse completum nisi per formam. Opusc. 31.

sprechende Thätigkeit [1]). Das Gute zu begehren, ist den denkfähigen, wie den dieser Fähigkeit beraubten Wesen gleich sehr natürlich; was die letzteren vermöge der Bestimmtheit ihrer Natur anstreben, verlangen die denkfähigen Wesen vermöge eines unveräußerlichen natürlichen Willens [2]). Beide Arten der Wesen unterscheiden sich von einander nur dadurch, daß die einen sich selbst mit Wissen und Willen zu demjenigen determiniren, wozu die anderen unmittelbar schon durch die Beschaffenheit ihrer Natur determinirt sind [3]). Das Üble und Böse liegt durchwegs außerhalb der Intention der natürlichen und geistigen Agentien; wo es erscheint, stellt es sich nur per accidens [4]) als Privation ein, sei es als Pri-

---

[1]) Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem; si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis; si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit actus naturalis. Gent. III, c. 3.

[2]) Ejusdem rationis est fugere malum et appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscujusque. Ibidem.

[3]) Sciendum, quod licet omne agens cognoscat finem vel intendat finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem vel deliberet de fine. Cognoscere autem finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita sicut sunt agentia voluntaria; et ideo oportet quod cognoscant finem per quem suas actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae; unde non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem; et ponit exemplum Avicenna de citharoedo, quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, quum percussiones sint determinatae apud ipsum; alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a majori, quod si agens voluntarie, de quo magis videtur, non deliberat aliquando, ergo nec agens naturale; ergo possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem, et hoc intendere nihil aliud est quam habere naturalem inclinationem ad aliquid. Opusc. 31.

[4]) Secundum omnes species causarum discurrendo invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis, quia propter

vation einer bestimmten Form, wie in der mit Corruption verbundenen Privation, oder als Defect der wirkenden Kraft, die den Stoff oder das Mittel ihres Wirkens nicht vollkommen in ihrer Gewalt hat; im sittlichen Wollen aber wird es durch einen Defect im Verhalten zur Vernunft und zum natürlichen Ziele des Willens causirt, in Folge dessen das wahre Gut bei Seite gesetzt und nach einem Scheingute gegriffen wird [1]). Aus dem Gesagten geht zugleich hervor, daß, wie vom Wirkenden jederzeit etwas Gutes intendirt ist, so auch jederzeit ein der wirkenden Kraft und den übrigen Umständen proportionirtes Gutes wirklich erreicht wird; das Üble und Schlimme, welches sich nebenher einstellt, bedeutet nur den Mangel an vollkommener Güte, welcher theils nothwendig, theils zufällig ist, in keinem Falle aber die auf das Gute gerichtete Zweckordnung des Universums aufhebt. Insoweit eine bestimmte Form jede andere von ihr verschiedene Form ausschließt, muß jede auf Erzeugung einer bestimmten Form gerichtete Thätigkeit ein mit einem bestimmten Mangel behaftetes Resultat zur Folge haben; insofern ist der Mangel eine Nothwendigkeit, wird jedoch durch das Vorhandensein anderer Dinge und Wesen, welche die dem bestimmten Dinge oder Wesen fehlende Form an sich haben, gedeckt und

---

causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adjungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur. Gent. III, c. 13.

[1]) Praecedit in voluntate peccatum actionis, defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem; ad rationem quidem, sicut quum ad subitam apprehensionem sensus voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcunque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam voluntatis est actus. Gent. III, c. 10.

ergänzt. Ja eine größtmögliche Summe des Guten kann eben nur dadurch erzielt werden, daß das Gute in allen Arten und Graden, somit auch in den untersten, niedersten und mangelhaftesten vertreten sei. Der zufällige Mangel aber trifft nur das Individuum und nicht die Gattung, den Theil und nicht das Ganze, und beweist nur so viel, daß die Zweckordnung der Dinge auf ein über die relative Güte jedes Einzeldinges als solchen hinausliegendes Gutes abgesehen sei [1]). Selbst das sittlich Böse muß gegen seine Absicht zur Mehrung des sittlich Guten beitragen; es erzweckt also nicht nur ein in seiner Absicht gelegenes natürliches Gut, sondern veranlaßt auch unfreiwillig die Erzeugung edelster Güter der höheren geistigen Ordnung [2]).

---

[1]) Omne agens intendit ad bonum et melius quod potest. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur; unde melius est toti quod sit inter partes ejus disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis. Quaelibet autem pars inferioris gradus in se considerata melior esset si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano; dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis officium deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis; sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis i. e. hujus virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit, quod perficiat conceptum quanto magis potest; est autem de intentione naturae universalis i. e. virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset; et eodem modo corruptio et diminutio et omnis defectus est de intentione naturae universalis non autem naturae particularis; nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat perfectior quantumcunque potest in genere suo; de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione; puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae. Gent. III, c. 94.

[2]) Deus et natura et quodcunque agens facit quod melius est in toto, sed

vation einer bestimmten Form, wie in der mit Corruption verbundenen Privation, oder als Defect der wirkenden Kraft, die den Stoff oder das Mittel ihres Wirkens nicht vollkommen in ihrer Gewalt hat; im sittlichen Wollen aber wird es durch einen Defect im Verhalten zur Vernunft und zum natürlichen Ziele des Willens causirt, in Folge dessen das wahre Gut bei Seite gesetzt und nach einem Scheingute gegriffen wird [1]). Aus dem Gesagten geht zugleich hervor, daß, wie vom Wirkenden jederzeit etwas Gutes intendirt ist, so auch jederzeit ein der wirkenden Kraft und den übrigen Umständen proportionirtes Gutes wirklich erreicht wird; das Üble und Schlimme, welches sich nebenher einstellt, bedeutet nur den Mangel an vollkommener Güte, welcher theils nothwendig, theils zufällig ist, in keinem Falle aber die auf das Gute gerichtete Zweckordnung des Universums aufhebt. Insoweit eine bestimmte Form jede andere von ihr verschiedene Form ausschließt, muß jede auf Erzeugung einer bestimmten Form gerichtete Thätigkeit ein mit einem bestimmten Mangel behaftetes Resultat zur Folge haben; insofern ist der Mangel eine Nothwendigkeit, wird jedoch durch das Vorhandensein anderer Dinge und Wesen, welche die dem bestimmten Dinge oder Wesen fehlende Form an sich haben, gedeckt und

---

causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adjungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur. Gent. III, c. 13.

[1]) Praecedit in voluntate peccatum actionis, defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem; ad rationem quidem, sicut quum ad subitam apprehensionem sensus voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcunque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam voluntatis est actus. Gent. III, c. 10.

ergänzt. Ja eine größtmögliche Summe des Guten kann eben nur dadurch erzielt werden, daß das Gute in allen Arten und Graden, somit auch in den untersten, niedersten und mangelhaftesten vertreten sei. Der zufällige Mangel aber trifft nur das Individuum und nicht die Gattung, den Theil und nicht das Ganze, und beweist nur so viel, daß die Zweckordnung der Dinge auf ein über die relative Güte jedes Einzeldinges als solchen hinausliegendes Gutes abgesehen sei [1]). Selbst das sittlich Böse muß gegen seine Absicht zur Mehrung des sittlich Guten beitragen; es erzweckt also nicht nur ein in seiner Absicht gelegenes natürliches Gut, sondern veranlaßt auch unfreiwillig die Erzeugung edelster Güter der höheren geistigen Ordnung [2]).

---

[1]) Omne agens intendit ad bonum et melius quod potest. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur; unde melius est toti quod sit inter partes ejus disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis. Quaelibet autem pars inferioris gradus in se considerata melior esset si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano; dignior enim pars esset pes hominis, si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis officium deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis; sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis i. e. hujus virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit, quod perficiat conceptum quanto magis potest; est autem de intentione naturae universalis i. e. virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset; et eodem modo corruptio et diminutio et omnis defectus est de intentione naturae universalis non autem naturae particularis; nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat perfectior quantumcunque potest in genere suo; de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione; puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae. Gent. III, c. 94.

[2]) Deus et natura et quodcunque agens facit quod melius est in toto, sed

Es gibt eine allgemeine Zweckordnung der Dinge, und jedes Ding bezieht sich über seinen besonderen Zweck hinaus auf diesen gemeinsamen Zweck aller Dinge. Denn wie jedes Ding um seines eigenen Zweckes willen wirkt, so auch die causa prima, durch welche alles Andere in Bewegung und Thätigkeit versetzt wird; also verwirklichen alle Dinge durch ihre Thätigkeit nebstdem und eben hiedurch, daß sie ihrem besonderen Zwecke entsprechen, auch den von der ersten Ursache angestrebten Zweck [1]). Dieser Zweck wird nicht aufgehoben durch die zufälligen, d. i. außer der Intention der wirkenden Ursachen gelegenen Vorkommnisse; denn der Zufall ist nur unter Voraussetzung der auf einen allgemeinen höchsten Zweck angelegten Ordnung denkbar und erklärbar [2]). Man kann nicht

---

non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam, quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia providentiae non est naturam destruere sed salvare, ut Dionysius dicit de div. nom. c. 4. Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchir. c. 11: Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse; non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aër; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis. 1 qu. 48, art. 2.

[1]) Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet. Omnia igitur, quaecunque facta sunt, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi; nam sicut probatur, nihil esse potest quod ab Ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem. Gent. III, c. 17.

[2]) Casus et fortuna sunt causae per accidens eorum, quorum intellectus et natura sunt causae per se; causa autem per accidens non est prior

läugnen, daß es in der irdischen Welt einen Zufall gebe, sowol ein zufälliges Ausbleiben, als auch ein zufälliges Zusammentreffen von Wirkungen außer und gegen die Intention des wirkenden Einzeldinges [1]). Dieß gilt nicht nur in Beziehung auf die irdischen

ea quae est per se, sicut nihil per accidens est prius eo quod est per se; sequitur quod casus et fortuna sunt posteriores, quam intellectus et natura. Unde si ponatur, quod casus sit causa coeli, sicut quidam posuerunt, sequitur, quod intellectus et natura per prius sint causa aliquorum aliorum et postea totius universi. Causa etiam totius universi prior esse videtur, quam causa alicujus partis universi, cum quaelibet pars universi ordinetur ad perfectionem universi. Hoc autem videtur inconveniens, quod aliqua alia causa sit prior quam ea, quae est causa coeli; unde inconveniens est, quod casus sit causa coeli. Considerandum est autem, quod si ea, quae fortuito vel casualiter accidunt, i. e. praeter intentionem causarum inferiorum reducantur in aliquam causam superiorem ordinantem ipsa in comparatione ad illam causam non possunt dici fortuita vel casualia, unde illa causa superior non potest dici fortuna. Physic. II, lect. 10.

[1]) Avicenna stellte ein zufälliges Geschehen in der irdischen Weltsphäre in Abrede, weil jede Thätigkeit, sowol die natürliche als die willentliche, also jedes Geschehen, mithin auch das Ausbleiben der nach gewöhnlicher Ordnung aus siderischen Einflüssen erfolgenden Wirkungen durch den Einfluß des Himmels bedingt sei. Haec autem ratio — bemerkt Thomas hierauf — ut Aristoteles dicit II. Physic., fuit quorumdam antiquorum, qui negabant casum et fortunam per hoc quod cujuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa ponitur effectus de necessitate; et sic quum omnia de necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale. Hanc autem rationem ipse Aristoteles solvit in VI. Metaph., negando duas propositiones quibus haec ratio utitur. Quarum una est, quod posita causa quacunque necesse sit ejus effectum poni; hoc enim non oportet in omnibus causis, quia, aliqua causa licet sit per se et proprie causa sufficiens alicujus effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae ut non sequatur effectus. Alia propositio est quam negat (dicens) quod non omne quod est quocunque modo habet causam per se, sed solum ea, quae sunt per se; quae autem sunt per accidens non habent aliquam causam; sicut quod sit musicum, habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus non habet aliquam causam; quaecunque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent ad invicem ex illa causa; quae autem sunt per accidens non habent ordinem ad invicem; non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit; accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album; est enim praeter

Einzeldinge, sondern in Beziehung auf alle Agentien außer der causa prima, weil die Wirksamkeit aller causae secundae, auch der universellsten, nach Art und Grad beschränkt ist und daher ein hinderndes oder änderndes Dazwischentreten von Causalitäten anderer Art und Beschaffenheit zuläßt. Somit begegnet nicht nur den Menschen Zufälliges, sondern auch der Einfluß der Gestirne und der Engel [1]) auf die irdische Welt ist nicht von nothwendigen [2]), absolut sicheren [3]) und unabänderlichen Wirkungen begleitet. Und da schon die irdische Sinnenwelt dem Einflusse der Gestirne nur relativ unterstellt ist, so wird auch der Einfluß der Engel auf die

---

ejus intentionem; sed intendit docere disciplinae susceptibilem. Sic ergo proposito aliquo effectu dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens; et licet illam causam concurrentem habeat reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit non est reducere in aliquam causam; et sic non potest dici quod impedimentum hujus effectus vel illius procedit ex aliquo principio coelesti. Unde non oportet dicere, quod effectus corporum coelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus. Gent. III, c. 86.

[1]) Nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est Angelo obedire materiam ad nutum: sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundam aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret; cum reducere materiam in actum formae substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere. 1 qu. 110, art. 2.

[2]) Quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aëris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem coelestem, et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod coeleste principium; sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod corpus coeleste, sed est per accidens. 1 qu. 115, art. 6.

[3]) A causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria, sicut et in syllogismis ex majori de necessitate et minori de contingenti non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem coelestia sunt causae remotae; proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus coelestibus sequitur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate. Gent. III, c. 86.

menschlichen Geister nur zufälliger Art sein können [1]). Eben so gewiß ist aber, daß es für die causa prima nichts Zufälliges geben könne, weil alles Wirken und Geschehen letztlich auf sie zurückzuführen ist [2]); daher kann nichts von dem, was geschieht, wider ihre Absicht und Erwartung kommen, sondern Alles, was geschieht, ist nothwendig in ihren Zweck aufgenommen, und so vor Allem auch dieß, daß Einiges mit Nothwendigkeit, Anderes zufälliger Weise geschieht. Diese Unterschiede des Geschehens hängen auf das Engste mit den nothwendigen Wesensunterschieden der Dinge zusammen; wie es ein mehr und ein minder vollkommenes Sein geben muß, so auch ein mehr und ein minder vollkommenes Wirken und Geschehen [3]).

---

[1]) Virtus humanae animae vel etiam Angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et praeter propriam intentionem et praeter inclinationem coelestium corporum et praeter Angelorum illuminationem, non autem praeter divinam providentiam quae est gubernativa sicut et factiva entis in quantum est ens. Gent. III, c. 92.

[2]) Aliter est de causa universali et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. 1 qu. 22, art. 2.

[3]) Inter partes totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium; superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt quanto in inferiori gradu constituuntur, ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit in quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere et stabilire effectum. Deus autem, qui est universi gubernator, intendit

Alle Dinge treffen in der gemeinsamen Beziehung auf den Einen Zweck zusammen, welchen die causa prima als eigensten Zweck ihres Wirkens beabsichtigt. Dieser Zweck kann aber nicht außerhalb der causa prima gelegen sein, da sie als actus purus das vollkommenste Gute ist. Also müssen alle Dinge Gott selbst als letzten Zweck anstreben, um actuell dasjenige zu werden, was sie an sich schon potenziell in Kraft des ihnen von Gott verliehenen Seins sind. Wie sie nun vermöge dieses ihres Seins gottähnlich sind, so kann auch ihr letzter Zweck kein anderer sein, als die Actualisirung der ihnen anerschaffenen Gottähnlichkeit; das Princip der Zweckordnung des Universums ist also das Streben der Dinge nach Verähnlichung mit Gott [1]). Jedes Ding ahmt aber Gott, wie im Sein, so auch im Thätigsein auf seine eigene Weise nach; und wie die Dinge nach ihrem gottverliehenen Sein eine stetige Reihe bilden, von den untersten und unvollkommensten angefangen in stufenweise fortschreitender Vollkommenheit und Ähnlichkeit mit Gott, so ergibt sich auch in ihren Thätigkeiten eine solche, ihrer Stellung in der Reihe entsprechende und in jedem höheren Grade gesteigerte Ähnlichkeit mit Gott. Denn in der Thätigkeit offenbart sich eben nur das eigenste Wesen jedes Dinges. Eine solche fortschreitende Annäherung an Gott läßt sich nun in den Thätigkeiten der geschaffenen Dinge auf vielfache Weise aufzeigen. Was zunächst einmal die passive Seite ihres Verhaltens betrifft, ist selbst die materia prima in ihrer reinen Bestimmbarkeit und eben wegen derselben [2]) ein,

---

quod effectuum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas causas ei adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario; et secundum hoc quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia; non autem omnia necessaria. Gent. III, c. 94.

[1]) Agens dicitur esse finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari. Gent. III, c. 19.

[2]) Non solum aliquid bonum dicitur quia est finis vel quia est obtinens finem, sed etiamsi nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum ad finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur

wenn schon schwächstes und unvollkommenstes Abbild der Gottheit [1]). Über der reinen Materie stehen die irdischen Körper, die bereits einen determinirteren, aber noch den Wandlungen und Veränderungen der Formen und des Raumes unterworfenen Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit darstellen; die himmlischen Körper haben unwandelbare Formen, sind aber der örtlichen Bewegung unterworfen; die intellectiven Substanzen hingegen sind über alle in der materiellen Passivität gegründeten Mutationen erhaben, und nur noch durch geistige Einflüsse bestimmbar; sie sind der Bewegung nur im uneigentlichen Sinne und insoweit unterworfen, als sie ihren Zweck nicht in sich selbst haben; sie kommen somit Gott am nächsten, der ganz in sich selbst ruht. Die vornehmste der Bewegungen im eigentlichen Sinne des Wortes ist die örtliche Bewegung. Die Elemente und Körper der irdischen Weltsphäre können nach verschiedenen ihrer natürlichen Tendenz entgegengesetzten Richtungen bewegt werden, die himmlischen Körper haben eine stetige, gleichförmige Bewegung, und sind niemals außerhalb ihres natürlichen Ortes. Die Bewegung der irdischen Körper als solcher ist eine durchaus unfreiwillige, die Bewegung der himmlischen Körper ist nur von Seite des passiven Principes auf naturnothwendige Weise determinirt, während das active Princip derselben ein freithätiger Wille ist, wie im Menschen. Den Gestirnen steht aber dieses active Princip noch äußerlich gegenüber, im Menschen hingegen wirkt es als innerliche Seele, daher haben die Menschen das den Gestirnen fehlende Vermögen der freithätigen Selbstbewegung. Diese ist jedoch in Folge der Wesensvereinigung des intellectiven Principes mit dem materiellen Gebilde des Leibes den Bedingungen unterworfen, von welchen jede räumliche Bewegung der Körper beherrscht

ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens. Propter quod Dionysius dicit quod bonum se extendit ad existentia et non existentia (div. nom. c. 4); nam et ipsa non existentia, scil. materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum scil. esse; ex quo patet quod etiam sit bona; nihil enim appetit bonum nisi bonum. Gent. III, c. 20.

[1]) Quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae. Quantumcunque enim debile esse habet, illud tamen est imitatio primi entis; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo. Ver., qu. 3, art. 5.

wird. Der Engel hingegen ist an keinen Körper, daher auch an keine Continuität räumlicher Bewegungen gebunden, obschon auch er nicht alle Orte zugleich umfassen kann, sondern von dem einen zum anderen sich bewegen muß; Gott aber braucht sich zu keinem Orte zu bewegen, weil er an sich alle Räume umfaßt und daher überall ist. So ist von Gott alle Passivität des Bewegtwerdens ausgeschlossen, und die Dinge verähnlichen sich ihm nach dem Grade ihres Theilhabens an dem unbewegten Insichbeharren Gottes. Mit der successiven Abnahme der Passivität nach Oben muß aber auch eine successive Zunahme der Activität parallel gehen, welche wieder doppelter Art ist, nämlich einerseits die Zunahme in der Fähigkeit der Selbstbewegung in fortschreitender Annäherung an das vollkommenste Leben Gottes, und andererseits die successive Erweiterung und Verallgemeinerung des Wirkungsvermögens nach Außen in fortschreitender Annäherung an die schöpferische und allumfassende Wirksamkeit Gottes. Die leblosen Wesen haben kein Vermögen der Selbstbewegung, sondern werden nur durch Impulse von Außen in Bewegung gesetzt. Über diesen stehen die beseelten Wesen, die, obwol vermöge ihrer Materialität der physischen Nothwendigkeit des Bewegtwerdens unterworfen, dennoch bereits ein Princip selbstthätiger Bewegung in sich tragen. Noch höher stehen die einfachen Wesen, deren Selbstbewegung von jenen Schranken befreit ist, denen die mit der Materie verbundenen Seelen unterworfen sind. Vollkommen frei ist aber erst die Thätigkeit Gottes, weil einzig er seinen Zweck in sich hat. Die unfreieste Selbstbewegung ist jene der Pflanze; denn jede Bewegung derselben ist durch die Wesensform und durch den Lebenszweck der Pflanze bereits prädeterminirt, ihr bleibt nur die Ausführung der Bewegung überlassen. Die Selbstbewegung des Thieres hingegen ist nicht mehr unmittelbar durch die Wesensform desselben bestimmt, sondern erfolgt aus Anlaß eines vom Thiere recipirten Sinneseindruckes; je ausgebildeter und vollkommener das Vermögen sinnlicher Wahrnehmung, desto vollkommener die Selbstbewegung des Thieres. Einige Thiere haben bloß einen Tastsinn, und können daher nur von den sie unmittelbar berührenden Objecten afficirt werden, daher ihnen auch das Vermögen willkürlicher Ortsveränderung fehlt; den Thieren hingegen, welche entfernte Gegenstände wahrnehmen können, kommt das Vermögen willkürlicher Ortsveränderung zu. Gleichwol sind

alle Bewegungen des vernunftlosen Thieres unmittelbar durch seinen Daseinszweck bestimmt. Die intellectiven Wesen hingegen haben das Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen, und behufs der Ausführung derselben sich zur Selbstbewegung zu bestimmen, dessen das bloße Sinnenwesen nicht mehr fähig ist. Gleichwol ist auch die Selbstbestimmung der intellectiven Wesen noch abhängig und bedingt durch erste, ihnen von Natur aus eignende Principien ihrer intellectiven Thätigkeit und durch einen letzten, außer ihnen liegenden, mit innerer Wesensnöthigung begehrten Zweck. Erst Gott als actus purus und absoluter Selbstzweck bestimmt sich in vollkommenster Freiheit aus und durch sich selbst [1]). Gleichwie die Vollkommenheit des göttlichen Seins wird auch die Vollkommenheit des göttlichen Wirkens und Schaffens von den Geschöpfen in abgestuften Ordnungen nachgeahmt. Die wirklichen Dinge der untersten Grade, die Elementarkörper, sind der ersten Ursache darin ähnlich, daß sie überhaupt thätig sind; die ihnen übergeordneten himmlischen Körper kommen der Vollkommenheit des agens primum schon näher, indem sie den Substraten ihrer Wirksamkeit im Range übergeordnet sind; über den Gestirnen stehen die beseelten Körper der Erde, indem diese nicht ausschließlich instrumentale Ursachen sind, sondern auch aus sich selbst wirken; die intellectiven Wirkungsprincipien endlich gleichen auch darin der höchsten Ursache, daß sie mit Einsicht und freiem Willen wirken. Die elementaren Agentien vermögen aus sich bloß eine alterirende, aber keine bildende Wirksamkeit zu äußern; die himmlischen Körper veranlassen durch ihren causalen Einfluß die Entstehung irdischer Bildungen, die lebendigen Wesen der Erde erzeugen Gebilde derselben Art, zu welcher sie selbst gehören, was die himmlischen Körper nicht vermögen. Während aber die materiellen Gebilde bloß individuelle Ausdrücke eines allgemeinen Begriffes sind, erzeugt der Intellect im Worte die Allgemeinbegriffe der Dinge, Gott hingegen zeugt in seinem Worte die vollkommenste urbildliche Wirklichkeit der Dinge. Indem nun jede geschaffene Causalität in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit sich Gott verähnlicht, wird sie auch des ihr eigenthümlich zukommenden Guten theilhaft. Gleichwie die nach dem Guten strebenden Dinge, theilen sich auch die jedem einzelnen Dinge zu Theil werdenden Güter nach abgestuften

---

[1]) 1 qu. 18, art. 3.

Rangclassen ab, die nach ontologischen Kategorien, welchen das Ding unterstellt ist, bestimmt werden. Jedes Ding hat etwas Individuelles, was ausschließlich ihm zukommt, und etwas, was ihm mit anderen Dingen gemeinsam zukommt; die Gemeinsamkeit stuft sich wieder dreifach ab, als eine Gemeinsamkeit in der Art, in der Gattung und im Sein. Die auf die individuelle Existenz bezüglichen Güter sind vom niedersten Range; höher stehen die auf das specifische Sein bezüglichen Güter, über diesen die auf das generische Sein abzweckenden Güter, am höchsten das Gut des reinen Seins. Die Güter der ersten Art erstrebt das Individuum durch sich selbst; die specifischen Güter werden ihm durch gleichnamige Ursachen (causae univocae) zu Theil; die generischen Güter durch äquivoke Causalitäten, das Sein durch das analogische Causalitätsprincip. Das analogische Seinsprincip der Dinge ist Gott, das generische Sein des Körpers als Körpers besteht durch siderische Causalität, das specifische Sein des beseelten Körpers erhält und continuirt sich durch die Thätigkeit der Wesen, die zu derselben Art gehören, das individuelle Sein dieses oder jenes Thieres durch seine eigene Thätigkeit [1]). Je umfassender die ontologische Kategorie

---

[1]) Bonum suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium, ratione individui; et sic appetit animal suum bonum, quum appetit cibum quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est ejus, ratione speciei, et sic appetit proprium bonum animal, in quantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel si aliquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando omne agens aequivocum, sicut coelum. Quarto autem modo ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse. Ex quo patet, quod quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, in quantum hujusmodi, est diffusivum; quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere quod est perfectis-

ist, in welche das erlangte Gut gehört, desto höher steht dasselbe, und somit auch die mittheilende Ursache, im Range; so daß sich demnach in der Rangordnung der das Gute mittheilenden Ursachen ein von der Rangordnung der das Gute ausgestaltenden Ursachen abweichendes Verhältniß hervorstellt [1]). Jedes Ding erlangt aber das ihm zukommende Gute auf seine Weise, die materiellen Dinge vermöge der Particularität ihres individuellen, specifischen und generischen Seins auf particuläre Weise, die intellectiven Wesenheiten aber auf universelle Weise. Auf universelle Weise wird das Gut angeeignet durch die intellective Auffassung desselben; daher dann auch die Grade der Genußfähigkeit nach den Graden der Erkenntnißfähigkeit der Wesen. Den leblosen und bewußtlosen Dingen geht jede Erkenntniß ab; die reinen Sinnenwesen fassen das Gute nur in seiner sinnlichen Particularität sub hic et nunc auf; erst die intellectiven Wesen fassen es nach seinem Ansich auf; und auch hier gibt es wieder Grad- und Artunterschiede nach dem Verhältnisse der Annäherung der einzelnen Classen intelligenter Wesen an die absolute Intelligenz Gottes. Dem Erkennen entspricht das Wollen des Guten; die bewußtlosen Dinge werden durch eine blinde Nothwendigkeit wie durch eine fremde Macht (quasi ab alio directae) zu dem ihnen entsprechenden Dinge hingezogen, die Sinnenwesen durch ein sinnliches Verlangen, die intellectiven Wesen durch ihr geistiges Verständniß des Guten. Dieser Zug zum Guten ist desto freier, je weniger die Strebekraft durch die Materie gebunden ist;

---

simum, est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in sua bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; in quantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa. Gent. III, c. 24.

[1]) Dieß hängt zusammen mit den Unterschieden in der relativen Vorzüglichkeit der universelleren und der durch höher gesteigerte Determination ausgebildeten Wesen. Von letzteren heißt es: Corpus vivum manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. 1 qu. 3, art. 1. Aber: Nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo corporis coelestis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis; est tamen nobilior quantum ad rationem formae; perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit. 1 qu. 70, art. 3.

im Sinnenwesen ist ein Analogon der intellectiven Freiheit, diese selbst aber steigert sich wieder nach den Rangstufen der geistigen Wesen bis hinauf zur vollkommenen Unabhängigkeit des ausschließlich durch sich selbst determinirten göttlichen Willens. Alle Creaturen sind letztlich um Gottes willen da, die geistigen jedoch als Selbstzwecke zunächst um ihrer selbst willen, die materiellen Dinge zunächst um anderer willen, und mittelbar existiren alle Creaturen, abgesehen von ihrer letzten Beziehung auf Gott, um der Ordnung des Ganzen willen. Der specifische Endzweck alles Geschehens im Bereiche der Sinnenwelt ist der Mensch [1]); auf ihn als Höchstes bezieht sich die irdische Materie, das Unterste und Letzte im Bereiche der Sinnenwelt, in ihrem Streben nach Erlangung einer höchsten, ihr erreichbaren Gottähnlichkeit, und eben deßhalb sind auch die Thätigkeiten der Himmelskörper, der obersten und universellsten Agentien der Sinnenwelt auf ihn abgezweckt. Die Materie erlangt ihre Gottähnlichkeit durch Aneignung einer bestimmten Form; je höher und vollkommener die Form, desto gottähnlicher das materielle Ding; die höchste und vollkommenste der Formen, in welche die irdische Materie hineingebildet werden kann, ist die intellective Seele des Menschen. Um aber in eine höhere Form hineingebildet werden zu können, muß sie bereits in einer vorausgehenden nächst niederen Form existiren, weil jede höhere Form die ihr unterstehende virtuell in sich trägt. Darum existirt sie zuerst unter den elementaren Formen, die Formen der Elemente sind virtuell in den Formen der zusammengesetzten Körper enthalten, diese Formen in jenen der vegetativen Seele, das Wirkungsvermögen der vegetativen Seele ist in der animalischen Seele aufgehoben, diese in der intellectiven Seele. Trägt so jedes irdische Wesen eines höheren Grades potenziell die Wesenheiten der auf allen vorausgehenden niederen Graden stehenden Wesen in sich, so erfordert es weiters zu seinem Bestande auch das gleichzeitige Vorhandensein der Dinge aller ihm unterstehenden Grade neben sich. So müssen auch zur Erhaltung des Menschen die irdischen Dinge aller Grade beitragen, um eben hiedurch auch ihre teleologische Beziehung auf den Menschen factisch zu bezeugen [2]). Die irdischen Dinge haben in

[1]) Homo est finis totius generationis. Gent. III, c. 22.

[2]) Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia,

ihrer gradweisen Aufsteigung den Menschen zu ihrem specifischen Endzwecke; sie weisen aber in ihren stufenweise sich vervollkommnenden Wirksamkeiten zugleich auch stets entschiedener hervortretende Hindeutungen auf ein größeres Ganzes vor, welchem die irdische Weltsphäre als integrirender Theil eingefügt ist. Diese Hindeutungen bestehen in einer mit der gradweisen Aufsteigung der irdischen Formen stets zunehmenden Verähnlichung mit den himmlischen Principien des irdischen Geschehens, Stern und Engel. Die Elemente sind den himmlischen Principien des irdischen Geschehens nur darin ähnlich, daß sie überhaupt wirken; die gemischten Körper schon weiter darin, daß sie außer den allgemeinen elementaren Kräften gewisse specifische Wirksamkeiten besitzen; die Pflanzenseelen verähnlichen sich nicht bloß den Kräften der himmlischen Körper, sondern als Bewegungsprincipien auch den Engeln, den Bewegern der himmlischen Körper; diesen Bewegern sind die Thierseelen noch ähnlicher, indem sie, gleich den Engeln, des Erkennens fähig sind, obwol dieses ganz am Materiellen haften bleibt; die Menschenseelen aber haben endlich sogar die Art der Erkenntniß mit den Engeln gemein, indem sie gleich diesen das Immaterielle erkennen, obwol sie im Unterschiede von den Engeln das Immaterielle erst durch

in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem; homo enim est finis totius generationis. Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum ordinem praemissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earundem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem: quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestimentum praestare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret; quibusdam vero ad vehiculum; nam in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendas labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde .... Aristoteles dicit, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia. Gent. III, c. 22.

Abstraction aus der sinnlichen Erkenntniß finden [1]). Hieraus erhellt zugleich, daß, wenn der letzte Zweck aller Dinge die Verähnlichung mit Gott ist, so im Besonderen der Zweck der vergänglichen irdischen Dinge auch die Verähnlichung mit den unvergänglichen Potenzen des Himmels sei; der Mensch aber, der beide Welten, die niedere und höhere, die irdische und himmlische mikrokosmisch in sich faßt, repräsentirt durch sich selbst die Gesammtordnung des Makrokosmos oder Universums, in welcher die irdische Weltsphäre eine nothwendige Stelle hat, auf daß, wie einerseits die Repräsentation Gottes in allen Graden der mittheilenden Güte bis auf den untersten, so auch die hiedurch bewirkte Verähnlichung der Dinge mit Gott in stetiger Reihe vom niedersten bis zum höchsten Grade vertreten sei. Diesem Zwecke des Ganzen dienen die irdischen Potenzen gemeinschaftlich mit den himmlischen, und verfolgen ihn als einen zwischen ihr nächstes und ihr letztes Ziel fallenden Zweck. Der letzte Zweck jedes Dinges ist, daß es abgesehen von seiner nächsten teleologischen Beziehung und von seiner Beziehung zum Weltganzen für sich und in seiner Weise Gott nachbilde. Auf diesen letzten Zweck beziehen sich jedoch die vergänglichen Dinge der Erde, welche zunächst den unvergänglichen Dingen des Himmels sich zu verähnlichen haben, nur mittelbar in entfernter Weise, und alle materiellen Dinge, die vergänglichen sowol wie die unvergänglichen, nur im Allgemeinen und durch die ihnen von Außen zu Theil werdende perfectio prima; darum muß es noch andere Dinge und Wesen geben, welche sich unmittelbar [2]) und in speciellerer Weise [3])

---

[1]) Gent. II, c. 68.

[2]) Ultimus finis cujuslibet rei est Deus. Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia) quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem. Gent. III, c. 25.

[3]) Cum omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in ultimum finem, ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scil. per suam propriam operationem intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scil. intelligere Deum. Ibidem.

in Kraft ihrer perfectio secunda [1]) auf ihren letzten Zweck beziehen. Diese Fähigkeit einer bewußten und unmittelbaren Zurückbeziehung auf den Urgrund aller Dinge ist der teleologische Nothwendigkeitsgrund der Existenz intellectiver Wesenheiten; und da dieser bewußte Rückgang auf das erste Princip aller Dinge ein vollkommenster sein soll, so muß es außer dem Menschen, welcher Gott nur mittelbar erkennt, auch höhere Intelligenzen geben, welche das Vermögen einer unmittelbaren Gotteserkenntniß haben. Weil aber überhaupt die nach dem Guten strebende Potenz erst durch die mittheilende Güte des begehrten Gutes sich vollendet, so vollendet sich auch die Gotteserkenntniß der Engel sowol wie der Menschen erst durch eine gnadenvoll verherrlichende Selbstmittheilung Gottes an die nach Gott strebenden Geister, welche Mittheilung dem menschlichen Geiste erst im Jenseits vollkommen zu Theil werden wird. Zeigt Gott hiedurch, daß sein Wille vermöge seiner Güte auch auf Anderes außer sich gehe [2]), so kann er doch in allen Dingen zuhöchst nur sich selbst wollen; daher kann auch der gemeinsame letzte Zweck aller Wesen, der geistigen sowol wie der körperlichen zuhöchst kein anderer als die Ehre Gottes sein [3]), welcher alle Geschöpfe, auch die höchsten, zu dienen haben. Die geistigen Creaturen dienen aber dem Herrn dadurch, daß sie in seinem Namen in den von ihrem Wirkungsvermögen umschlossenen Gebieten und Sphären ihrer Wirksamkeit herrschen und bestimmen [4]), gleichwie Gott, dessen Macht

---

[1]) Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent, non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem; quaequidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur ad perfectionem optimam universi esse aliquas creaturas intellectuales. Gent. III, c. 46.

[2]) 1 qu. 19, art. 2.

[3]) 1 qu. 65, art. 2.

[4]) Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat, quum ordo sit proprius effectus providentiae. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit quum ex superabundantia ali-

Alles umschließt, Alles beherrscht und bestimmt [1]). Dieses Herrschen im Namen Gottes kommt den geistigen Creaturen zu [2]), während den materiellen Kräften der Welt bloß eine ausführende Wirksamkeit zugewiesen ist [3]). Dieser Gegensatz von herrschenden und dienenden Kräften, welcher das Verhältniß von Gott und Welt zunächst in dem Verhältnisse der geistigen Potenzen zu den materiellen Potenzen reflectirt [4]), bildet sich in allen Lebenskreisen der intelligenten

quorum magis habentium provenit aliquod bonum minus habentibus. Quum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, exigit divinae providentiae perfectio, ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, exsecutio divini regiminis compleatur. Gent. III, c. 77.

[1]) Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis executores; quia tanto altius et magis suum dominium ostendetur quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio. Ibidem.

[2]) Cuicunque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis; sic enim optime omnia disponuntur dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva; unde videmus quod quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivae; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idem etiam apparet, si in diversis exstant; nam illi homines, qui excedunt in virtute operativa oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio quod creaturae aliae per creaturas intellectuales regantur. Gent. III, c. 78.

[3]) Quaecunque creatura exsequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet in quantum participat aliquid de virtute sibi providentis; sicut instrumentum non movet nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt exsecutiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant; nam, quum ad providentiam requiratur dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et exsecutio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant; reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur. Ibidem.

[4]) In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur

Creaturen ab; zunächst in der Organisation jedes Einzelmenschen, und weiters in der Organisation der gesammten menschlichen Gesellschaft; sie wiederkehrt auf ihre Weise auch in dem Verhalten der menschlichen Intelligenzen zu den himmlischen Geistern, und endlich selbst noch in den wechselseitigen Verhältnissen der höheren und niederen Ordnungen innerhalb der reinen Geistwelt [1].

---

habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem, quod Deus in se omnes creaturas comprehendit, et repraesentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum; semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis, quum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem; nam quod intelligitur est in intelligente, et ejus intellectuali operatione comprehenditur. Gent. II, c. 46.

[1]) Superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in se ipsis recipiunt, quum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur; et sic oportet quod ea quae magis participant divinam sapientiam sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores. Dicuntur igitur superiores spiritus et angeli, in quantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuntiando; nam Angeli quasi nuntii dicuntur et ministri, in quantum per suam operationem exsequuntur, etiam in rebus corporalibus, divinae providentiae ordinem; nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum (Ethic. VIII, c. 7; Polit. I, c. 1.). Gent. III, c. 79.

Dritter Theil.

Das theologische System[1].

A.

Von Gott und den Creaturen, den vernünftigen insbesondere[2].

I. Die Lehre von Gott.

a. Sein Gottes.

Da die Anschauung Gottes der letzte und absolute, im Wesen der intellectiven Seele begründete Zweck des Menschen ist, so gibt

[1]) Die in dieser Darstellung vorgenommene Hauptgliederung des theologischen Systems läßt sich aus Thomas' Unterscheidung einer dreifachen consummatio der Dinge durch Gott rechtfertigen: In die septimo fuit consummatio naturae, in Incarnatione Christi consummatio gratiae, in fine mundi consummatio gloriae. 1 qu. 73, art. 1.

[2]) Principalis intentio hujus sacrae doctrinae — heißt es 1 qu. 2, prooem. — est Dei cognitionem tradere, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae.

es für ihn eine angeborne Nothwendigkeit, Gott zu denken. Diese Nothwendigkeit darf aber nicht mit einer unmittelbaren Gewißheit der Existenz Gottes identificirt werden; das Begehren nach einem höchsten absolut befriedigenden Gute ist nicht nothwendig und unmittelbar mit der Vorstellung dessen, was wir Gott nennen, verbunden [1]). In dem Gedanken Gottes liegt für unser menschliches Denken nicht unmittelbar und nothwendig die Vorstellung des Größten, über welches hinaus kein Größeres denkbar sei; und gesetzt, es verbände, wer das Wort Gott hört, damit diese Vorstellung, so gäbe es für ihn noch keine unmittelbare Denknöthigung, dieses schlechthin Größte auch als existirend zu denken [2]). Um aus dem Begriffe von Gott unmittelbar seine Existenz abzuleiten, müßten wir eine Anschauung vom Wesen Gottes haben; nur solchen Intelligenzen, welche unmittelbar Gott selbst anschauen, kann es durch sich selbst einleuchten, daß bei Gott im Wesen unmittelbar und nothwendig das Sein enthalten liege [3]). Wir gelangen zur Ein-

---

[1]) Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scil. Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates, quidam autem aliud quid. 1 qu. 2, art. 1.

[2]) Dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint, Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scil. illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse. Ibidem.

[3]) Sicut nobis per se notum est, quod totum sua parte sit majus, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus. Gent. I, c. 11.

sicht in diese Nothwendigkeit nur auf mittelbarem Wege, durch einen Schluß a posteriori, d. i. von der Wirkung auf die Ursache. So sehen wir dann allerdings ein, daß Gott existiren müsse; daß aber dieses Sein Gottes mit seinem Wesen identisch sei, muß abermals erst durch weitere, auf diese erschlossene Gewißheit der Existenz gestützte Denkvermittelungen erhoben werden. Dann erst erkennen wir, daß das Nichtsein Gottes auch abgesehen von der Nothwendigkeit eine erste Weltursache zu denken, undenkbar sei, und die richtige Vorstellung vom Wesen Gottes das Sein Gottes nothwendig in sich schließe, die Existenz Gottes somit etwas Selbstverständliches sei. Wir sehen aber zugleich auch, daß das an sich Selbstverständliche nicht immer auch für unser menschliches Denken selbstverständlich sei; uns leuchten nur solche Sätze, d. i. Verbindungen von Subject und Prädicat unmittelbar ein, deren Subject und Prädicat uns nach ihrem quid bekannt sind. Soll für uns ein Satz selbstverständlich sein, so müssen wir Subject und Prädicat desselben verstehen, was aber bezüglich des Subjectes in dem Satze: Gott ist, durchaus nicht statt hat, weil wir eben von demselben keine Anschauung haben, somit auch nicht wissen, was Gott ist [1]. Die Gewißheit der Existenz Gottes wird dadurch, daß sie zu einer mittelbaren gemacht wird, keineswegs abgeschwächt [2]; denn der Schluß von dem Vorhandensein einer Wirkung auf das Vorhandensein einer ihr entsprechenden Ursache ist nothwendig und zwingend [3],

---

[1]) 1 qu. 2, art. 1.

[2]) Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum non potest intueri per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur. Gent. I, c. 11.

[3]) Duplex est demonstratio (vgl. S. 48, Note 1): Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. 1 qu. 2, art. 2.

und daher auch das Schlußurtheil: Gott ist, unwiderleglich wahr [1]). Um diesen Schluß zu ziehen, braucht man nicht im Voraus schon zu wissen, was Gott an sich ist; mit dem Worte Gott werden eben nur jene Vorstellungen verbunden, welche mit dem Begriffe der Weltursache nothwendig verknüpft werden müssen. Somit läßt sich Gottes Dasein aufzeigen, bevor und ohne daß man weiß, was Gott an sich ist; also ist es beweisbar [2]), wenn schon die daraus abgeleitete Gotteserkenntniß keine vollkommene sein kann, sondern nur so viel enthält, als im Begriffe der Weltursache enthalten liegt [3]).

Die Gründe, woraus das Vorhandensein einer ersten Weltursache gefolgert wird, sind:

Die Nothwendigkeit eines ersten Bewegers [4]) —

Die Nothwendigkeit einer ersten und höchsten, durch keine andere hervorgebrachten Ursache in der Reihe der hervorbringenden Ursachen —

Die Nothwendigkeit eines durch sich nothwendigen Urseins als absoluter Voraussetzung aller contingenten oder bloß möglichen Dinge —

---

[1]) Esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, Deus est, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus. 1 qu. 3, art. 4.

[2]) Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio quid est sequitur quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus; unde demonstrando Deum esse, per effectum accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus. 1 qu. 2, art. 2.

[3]) Per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocunque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse; et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam. Ibid.

[4]) Siehe S. 245 ff.

Die Nothwendigkeit eines höchsten Grades über allen Graden von Realität und Vollkommenheit an den Dingen, als absoluten Erklärungsgrundes aller dieser Realitäten und Vollkommenheiten —

Die Nothwendigkeit einer absoluten zwecksetzenden Ursache zur Erklärung der unläugbaren Zweckmäßigkeit in der Wirkungsweise der um keinen Zweck wissenden Wesen und Kräfte der Welt [1]).

Alle diese Beweise gehen (mit Beziehung auf Röm. 1, 20) von der sichtbaren Welt aus, und weisen darauf hin, wie deren Erscheinungen, von ihren verschiedenen Seiten aufgefaßt, jedesmal den menschlichen Intellect auf ein unsichtbares Höchstes hinleiten, was man mit allgemeiner Übereinstimmung Gott nennt. Alle Beweise mit Ausnahme des letzten sind durch den Begriff der Reihe vermittelt; in den drei ersteren wird die Nothwendigkeit eines ersten und höchsten Gliedes der Reihe aus der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum aufgezeigt, im vierten Beweise ist die Stufenleiter der Realitäten und Vollkommenheiten durch sich selbst schon ein Hinweis auf ein Höchstes und Erstes, das nichts Reelleres und Vollkommeneres über sich hat. Die Aufzeigung der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum hat zum Zwecke, zu zeigen, daß der Begriff einer ersten Ursache ein nothwendiger Begriff sei; denn wo es kein Erstes gibt, fällt auch das davon abhängige Zweite, Dritte u. s. w. weg, es gäbe sodann auch kein Mittleres und Letztes, mithin wäre gar nichts. Daß der erste Beweisgrund nur unter bestimmten Voraussetzungen concludent sei, wird zugestanden [2]); eben so wird aufmerksam gemacht, daß, wie alle fünf Beweise einander ergänzen, so im Besonderen der fünfte durch den dritten ergänzt wird, indem dieser die Nothwendigkeit einer ersten Ursache, die im fünften bloß für die bewußtlos wirkenden Dinge aufgezeigt wird, in Betreff alles Contingenten und Zufälligen, also auch der defectiblen wahlfreien

---

[1]) 1 qu. 2, art. 3.

[2]) Dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi; qua posita minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quae de novo producat mundum et motum; quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum, vel de non-esse in esse. Gent. I, c. 13.

Intelligenzen darthut [1]). Der erste Beweis erklärt aus der causa prima das Geschehen an den Dingen, der zweite das Sein derselben, der dritte ihren Seinsmodus, der vierte ihren Seinsinhalt, der fünfte die ihnen wesenhaft eigene Tendenz.

Was aber diese causa prima selbst ihrem Wesen nach sei, läßt sich zunächst nur aus Bestimmungen erheben, welche im Begriffe der causa prima als solcher enthalten sind. Diese Bestimmungen sind doppelter Art: negative und positive; die positiven liegen im Wirken der Ursache, die negativen in dem denknothwendigen Unterschiede der Ursache von der Wirkung. Somit charakterisiren die negativen vorherrschend die göttliche Substanz [2]), die positiven die göttliche Thätigkeit. Insofern aber Substanz und Thätigkeit in Gott der Sache nach zusammenfallen, werden auch die negativen Bestimmungen der göttlichen Substanz etwas Positives, und umgekehrt die Bestimmungen der göttlichen Thätigkeit einen negativen Inhalt in sich tragen. Die positiven Bestimmungen der göttlichen Substanz werden dasjenige enthalten, worin die Ursache ihren Wirkungen gleicht; sie sagen also nichts Positives über das göttliche Wesen an sich aus, sondern sind relative Bestimmungen, durch welche das göttliche Wesen im Verhältniß und Gegensatz zu den geschaffenen Wesen charakterisirt wird. Die negativen Bestimmungen des göttlichen Wesens lassen sich unter dem gemeinsamen Prädicate

---

[1]) Cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis; necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana; quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est. 1 qu. 2, art. 3.

[2]) Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab ea poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Gent. I, c. 14.

der Absolutheit zusammenfassen, die positiven Bestimmungen desselben sind Vollkommenheit und Güte.

Man kann die Eigenschaftsbestimmungen des göttlichen Wesens, zunächst die negativen, auf verschiedene Weise herleiten, je nachdem man an diesen oder jenen Beweis für die Existenz Gottes anknüpft. Die eine und selbe Bestimmung läßt sich nicht bloß auf eine, sondern auf vielfache Weise deduciren, je nachdem man von der einen oder anderen Auffassung der causa prima ausgeht. Eben so berührt sich jede einzelne Eigenschaftsbestimmung auf vielfache Weise mit allen anderen, weil sie sämmtlich an einem gemeinsamen Realen vorkommen.

Geht man von dem Gedanken eines ersten Bewegers aus, der als solcher von nichts Anderem mehr bewegt wird, so gewinnt man eine Reihe negativer Bestimmungen, welche die Absolutheit Gottes, d. i. das Freisein Gottes von allen beschränkenden Bedingungen der geschaffenen Existenzen ausdrücken. Die Entwickelung dieser negativen Bestimmungen hat zum Zwecke, successiv die allseitige und völlige Indetermination des uns seinem quid nach unbekannten göttlichen Wesens an's Licht zu stellen; während umgekehrt die fortschreitende Entwickelung des quid der uns aus Anschauung bekannten Dinge in einer fortschreitenden logischen Determination dieses quid besteht [1]. Als erster Beweger ist Gott der Unbewegte; er kann weder von einem Anderen, noch auch durch sich selbst bewegt werden, indem er sonst entweder in einer und derselben Beziehung activ und passiv zugleich wäre, oder aus einem activen und passiven Theile zusammengesetzt sein müßte. Wäre Letzteres der Fall, so wäre Gott nicht als Ganzer, sondern nur nach seinem activen Theile der erste Beweger; also wäre eben nur dieser active Theil Gott zu nennen. Die erste Bewegungsursache ist diejenige, von welcher alle Bewegung, somit auch alle Arten

---

[1]) In rebus quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Gent. I, c. 14.

der Bewegung herzuleiten sind; nun kann nichts, was auf irgend eine Art die erste Ursache einer gewissen Bewegung oder Bewegungsart ist, in derselben Weise bewegt sein, in der es Bewegung verursacht, weil es sonst nicht die erste Ursache dieser Bewegung oder Bewegungsart wäre; mithin kann Gott als allgemeine und erste Ursache aller Bewegung in keinerlei Art einer Bewegung unterworfen sein [1]). In dieser Unbeweglichkeit Gottes liegt unmittelbar enthalten die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Einfachheit und Einheit des göttlichen Wesens; sie sagt aus, daß Gott die absolute Actualität und somit die unbegränzte, von allem Anderen wesenhaft verschiedene Wirklichkeit sei [2]). Die Unveränderlichkeit schließt die absolute Seinsnothwendigkeit Gottes in sich und jede Art von passiver Potenzialität aus [3]); sie berührt sich hiedurch mit der absoluten Einfachheit, die jede Art von Zusammensetzung aus Potenzialität und Actualität ausschließt. Die Unveränderlichkeit hat zur Folge die Äternität, d. i. ein Sein ohne Anfang und Ende, indem Anfang und Ende eines Seins nur durch Bewegung und Veränderung causirt werden kann [4]). Aus der Unmöglichkeit des Nichtseins folgt die Sempiternität. Wie die Sempiternität eine Aufeinanderfolge von Nichtsein und Sein Gottes oder vice versa ausschließt, so die Äternität eine Aufeinanderfolge im Sein selber; denn der Unterschied von Früher und Später wird nur durch Bewegung und Veränderung causirt, und da Gott unveränderlich ist, so kann in ihm nichts entstehen und vergehen [5]). Die Einfachheit Gottes schließt aus: die Körperlichkeit, die Zusammensetzung aus Materie und Form, den Unterschied von allgemeiner Wesenheit und individueller Besonderheit, von Wesen und Sein, Genus und Differenz, Subject und Accidenz [6]); eben so wenig kann Gott in etwas Anderem als

---

[1]) Opusc. 2, Compend. theolog. c. 4.

[2]) Ibid. c. 5—20.

[3]) 1 qu. 9, art. 2.

[4]) Omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Gent. I, c. 15.

[5]) Illud enim proprie est aeternum, quod semper est et ejus esse est totum simul, secundum quod Boëtius dicit, quod aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Opusc. 2, c. 8.

[6]) 1 qu. 3, art. 1—7.

Theil, etwa als Weltseele oder allgemeine Wesensform oder Urmaterie enthalten sein [1]). Gott ist kein Körper; denn jeder Körper besteht aus Theilen, und jeder Körper muß, um bewegen zu können, bewegt werden; Beides widerspricht dem Begriffe eines ersten Bewegers [2]). Da Gott kein Körper ist, so kann er auch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Gott ist vielmehr als Agens primum wesentlich nur Form, indem er nur wirkt und nicht leidet, also keinerlei passive Potenzialität an sich hat. Er kann aber nicht eine Form oder Kraft an etwas Körperlichem sein; denn wenn ein Körper bewegt wird, muß wenigstens per accidens auch dasjenige mitbewegt werden, was im Körper ist; Gott aber kann in keinerlei Weise bewegt werden. Da Gott nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so kann man in ihm auch nicht ein Substrat seiner Wesenheit von dieser selbst scheiden; dieß wäre nur dann möglich, wenn die ihrem Begriffe nach allgemeine Wesenheit in einer bestimmten Materie individualisirt wäre; somit fällt in Gott seine individuelle Besonderheit mit seiner Wesensallgemeinheit absolut zusammen, die Ausdrücke Gott und Gottheit bedeuten schlechthin dieselbe Realität. Eben so wenig läßt sich seine Wesenheit vom Sein als etwas Anderes scheiden; wäre er nicht seinem Wesen nach der Seiende, so müßte er, da Nichts sich selbst das Sein geben kann, das Sein durch ein Anderes haben, hätte also dieses Andere zu seiner Voraussetzung, wäre mithin nicht das ens primum und agens primum [3]). Da in Gott Sein und Wesenheit identisch sind, so steht sein Wesen unter keiner höheren Gattungsallgemeinheit; denn jedes Genus schließt Differenzen in sich, welche nicht zum Wesen des Genus gehören; somit müßte auch die Essentia, deren eine Differenz das Seiende ist, als andere Differenz das Nichtseiende haben, welches aber eben als solches keine Differenz constituirt. Gehörte Gott als besondere species unter ein allgemeineres Genus, so hätte er mit dem Anderen neben sich die Essenz gemein, jede der differenten Essenzen aber ihr besonderes Sein; dieß führt jedoch auf einen der in Gott gefundenen Identität von Wesen und Sein widerstreitenden Unterschied von Wesen und Sein. Mithin

---

[1]) 1 qu. 3, art. 8.

[2]) Andere Gründe Gent. I, c. 20.

[3]) Andere Gründe Gent. I, c. 22.

ist Gott nicht in genere, auch nicht in genere substantiae, insofern Substanz eine determinirte Wesenheit bedeutet [1]). Eben so wenig steht das göttliche Sein in einem Genus der Accidenzien, weil es eben als das Sein schlechthin in keinerlei Weise determinirt ist, wie dieß aus der Identität vom Sein und Wesen in Gott sich unmittelbar ergibt [2]). Die in der absoluten Einfachheit enthaltenen negativen Attribute Gottes lassen sich noch in vielerlei anderer Weise aufzeigen; daß aber Gott überhaupt einfach sein müsse, erhellt daraus, daß das Zusammengesetzte allenthalben ein Zusammensetzendes und Einendes zu seiner Voraussetzung hat, das Erste und Ursächliche also kein Zusammengesetztes sein kann; ferner enthält jedes zusammengesetzte Ding etwas Potenzielles in sich, während Gott der actus purus ist [3]), endlich kommt in jeder Zusammensetzung dem Ganzen etwas zu, was den einzelnen Theilen nicht zukommt, während in Gott als absoluter Form eine solche Unterscheidung des Ganzen und seiner Theile nicht denkbar ist. Aus der in der Einfachheit Gottes enthaltenen Identität der Substanzialität und Wesenheit (Deus und Deitas) ergibt sich die Einheit Gottes [4]),

---

[1]) Substantia nomen non significat hoc solum quod est per se esse; quia hoc, quod est esse, non potest per se esse genus; sed significat essentiam, cui competit sic esse i. e. per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; et sic patet, quod Deus non est in genere substantiae. 1 qu. 3, art. 5.

[2]) Deus est suum esse. Sed, ut Boëtius dicit in lib. de hebdom., licet id quod est aliquid aliud possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem. 1 qu. 3, art. 6.

[3]) In omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. 1 qu. 3, art. 7.

[4]) Manifestum est enim, quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura; secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos. 1 qu. 11, art. 3.

welche weiters auch aus der Zweckeinheit der Welt [1]) so wie aus der Unbegränztheit der göttlichen Vollkommenheit begründet wird [2]). Gleicherweise ist aus der absoluten Einfachheit Gottes auch seine absolute Einigkeit herzuleiten; als maxime indivisus ist er auch maxime unus. Dasselbe folgt aus seiner absoluten Realität; als maxime ens ist er maxime unus. Die Unbegränztheit des göttlichen Wesens folgt aus seiner absoluten Actualität: alles Actuelle ist nur durch die Potenzialität beschränkt, von welcher es recipirt wird; nun inhärirt weder Gottes Sein einer vom Sein verschiedenen Wesenheit, noch ist seine Actualität an eine in seinem Wesen eingeschlossene Potenzialität gebunden; also ist Gottes Sein schlechthin ungebunden, unbeschränkt. Gott ist unbegränzt im Sein und Wirken als absolute Form; und als solche der extremste Gegensatz zur indeterminirten Materie, die als noch unbegränzte Passivität und Seinsmöglichkeit zu denken ist, wenn sie auch als solche nicht existirt, und als schlechthinige Unbestimmtheit gar nicht existiren könnte, während Gott nothwendig als absolute Form existirt und als solche der absolut Wirkende sein muß. Die Unbeschränktheit des göttlichen Seins im Wesen und Wirken folgt in aller Weise aus seiner Einfachheit, sie folgt aus seiner Ewigkeit [3]), sie ist für uns ein nothwendiger Gedanke, die wir Gott als das denkbar

---

[1]) Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scil. sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. Ibidem.

[2]) Si essent plures Dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Ibidem.

[3]) Unaquaeque res tanto est diuturnior, quanto ejus causa est efficacior. Illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita; ostensum est enim, Ipsum esse aeternum. Quum igitur non habeat aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum. Gent, I, c. 43.

Größte auffassen [1]; sie ist sicher gestellt, wenn wir Gott auch nur als ersten Beweger denken, stellt sich aber noch klarer hervor, wenn wir ihn als Schöpfer in der Zeit auffassen [2].

Die unbegränzte Größe Gottes führt von selbst auf seine absolute Vollkommenheit. Ein absolut unbegränztes Sein kann den Zweck seines Seins nicht außer sich haben; also muß es in sich selbst vollendet sein [3]. Der positive Erklärungsgrund ist aber von

---

[1] Effectus non potest extendi ultra causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa; non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur Deum finitum non esse. Ibidem.

[2] Virtus infinita non potest esse in essentia finita; quia unumquodque agit per formam suam, quae vel est essentia ejus vel pars essentiae. Virtus autem principium actionis nominat; sed Deus non habet virtutem activam finitam; movet enim tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita. Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam. Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. Qua non posita adhuc magis confirmatur opinio de infinitate virtutis divinae. Nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit; sicut majori virtute opus est ad calefaciendam aquam quam aërem. Sed illud quod omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia; igitur, si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. Ibidem.

[3] Spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, quantum ad potentiam et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur; nam ex hoc ipso, quod aliquid actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis. Nam et Augustinus dicit, quod in his, quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse. Ostendendum est igitur, secundum hujusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse; non enim sic, ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtractionem eorum, quae sunt nata habere, infinita dicuntur. Propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo infinitum negative tantum intel-

Gott als erster und höchster causa efficiens herzunehmen [1]); als höchster und erster Existenzgrund aller Vollkommenheiten der Dinge muß Gott selber das Vollkommenste aus Allem sein und die Vollkommenheiten aller Dinge in sich schließen, und zwar in erhöhtem Grade, weil er eben als reines Agens vollkommener ist als die die Vollkommenheit recipirenden Dinge [2]). Daß Gott absolut, d. i. in jeder Weise vollkommen sei, liegt im Begriffe des göttlichen Seins selber, welches das Sein per eminentiam mit Ausschluß jedes Mangels und jeder Beschränkung des Seins ist [3]); die absolute

ligitur, quia nullus est suae perfectionis terminus vel finis; sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet. Ibidem.

[1]) Philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum hujusmodi est in potentia, ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu; unde primum principium activum maxime oportet esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. 1 qu. 4, art. 1.

[2]) Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia inquantum hujusmodi est imperfecta, agens vero in quantum hujusmodi est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. 1 qu. 4, art. 2.

[3]) Deus igitur qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse; quia per modum per quem habet aliquid

Vollkommenheit Gottes fällt zusammen mit seiner absoluten Actualität [1]), indem das Actuelle als solches auch das Verwirklichte, zu seinem Ziele Gebrachte, Vollendete ist [2]).

Als das vollkommenste Wesen ist Gott auch nothwendig die schöpferische Urgüte [3]), und zwar aus demselben nächsten Grunde, aus welchem er der Allervollkommenste ist. Denn die Güte eines jeden Dinges besteht in seiner Vollkommenheit, diese aber in einer bestimmten Ähnlichkeit mit der Ursache; somit geht auch das natürliche Begehren jedes Dinges nach dem Guten auf eine bestimmte Ähnlichkeit mit der seine Vollkommenheit causirenden Ursache, und da Gott zunächst als erste und allgemeinste Ursache erkannt wird, so wird er eben hiemit wesentlich auch als dasjenige erkannt, wodurch zuhöchst alle Dinge sind, was sie zu sein begehren, und wonach sie deßhalb auch natürlicher Weise zuhöchst begehren. Als höchste aller Causalitäten, die das Gute aller Dinge im eminentesten, keinem anderen Dinge mittheilbaren Grade in sich faßt, ist er das höchste Gut; vermöge seiner absoluten Einfachheit, welche

---

esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit; est igitur universaliter perfectus. Ista vero quae tantum sunt, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius esse absoluti (non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse) sed quia participant esse per quemdam particularem modum et imperfectissimum. Gent. I, c. 28.

[1]) Unumquodque perfectum est inquantum est in actu; imperfectum autem secundum quod est in potentia, cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem est Deus; igitur est perfectissimus. Ibidem.

[2]) Sciendum tamen — erinnert Thomas schließlich — quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur; sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectius esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam, quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus secundum illud: Estote perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est, Matth. 5, 48. Ibidem.

[3]) 1 qu. 6.

über den Gegensatz von Sein und Wesen, Substanz und Accidenz hinausgestellt ist, und vermöge seiner absoluten, in sich ruhenden Vollkommenheit ist das Gutsein in Gott mit Gottsein schlechthin identisch, und Gott in aller Weise die Güte selbst [1]), während die creatürlichen Existenzen die Güte nur haben, und zwar in dem Maaße und in der Weise, als sie durch die Wirksamkeit der causa prima im Wesen, Wirken und Streben der Urgüte ähnlich gemacht werden, demzufolge sie dann allerdings nicht bloß Güte haben, sondern auch gut sind und sein müssen [2]).

Die causa prima ist als zwecksetzende Causalität eine denkende und wollende Wesenheit. Gott kann schon als allgemeine Ursache aller Bewegung [3]) und im Besonderen als Beweger der Intelligenzen [4]) sowie der vernunftlosen und um ihren Zweck nicht wissenden

---

[1]) Man kann daher nicht sagen, daß durch diese Bestimmung Gott etwas von seinem Sein zu Unterscheidendes beigelegt, und somit die Einfachheit des göttlichen Wesens aufgehoben werde: Summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum; relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo sed in creaturis; in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso. 1 qu. 6, art. 2.

[2]) Bonitas rei creatae non est ipsa ejus essentia sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sicut superaddita dicitur bona sicut et ens. Hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit; unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona. 1 qu. 6. art. 3.

[3]) Idem necesse est sequi, si fiat reductio mobilium, non tantum in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, quum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, quod forma, per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur, nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens. Gent. I, c. 44.

[4]) In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet absque intellectu, sed magis e con-

Dinge [1]) nicht anders als intelligent gedacht werden; eben so müssen die particularisirten Formen der Sinnendinge im Voraus als allgemeine Begriffe in einem höchsten Verstande existirt haben, weil sie nur unter dieser Voraussetzung wirksam zu sein vermögen [2]). Abgesehen hievon ist Gott schon an sich als körperlose Substanz nothwendig ein intelligentes Wesen [3]); die Intelligenz gehört zur

---

verso. Omnia autem moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem. Ibidem.

[1]) Omne quod tendit in aliquem finem aut ipsum sibi praestituit finem, aut praestituitur sibi finis ab alio; alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos; non enim a casu naturales utilitates consequuntur; sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Quum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus. Non autem posset naturae finem praestituere, nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens. Ibidem.

[2]) Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae, quia particulariter et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, quum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem. Ibidem.

[3]) Formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei ratio et quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II. de Anima dicitur, quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis est cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus ut dicitur in III. de Anima. Unde cum Deus

Vollständigkeit der göttlichen Vollkommenheiten [1]) und darf dem Allervollkommensten am allerwenigsten fehlen, da sie die höchste unter den Vollkommenheiten der geschaffenen Wesen ist. Die Anerkenntniß dessen legt sich dem menschlichen Verstande so nahe, daß schon von Alters her vorzugsweise diese Vollkommenheit zur sprachlichen Bezeichnung des göttlichen Wesens gewählt worden ist [2]). In der That fällt auch die Thätigkeit des Erkennens mit der göttlichen Wesenheit völlig in Eins zusammen, Gott ist wesentlich das Erkennen selber, da er es vermöge seiner absoluten Einfachheit weder als bloßes Accidenz an sich [3]), noch auch vermöge seiner absoluten Actualität als bloße Potenz an sich haben kann [4]). Ist Gott wesentlich das Erkennen selber, so erkennt er durch nichts Anderes als durch sich selbst; denn außergöttliche Principien des göttlichen Erkennens müßten zugleich auch außergöttliche Principien der göttlichen Wesenheit sein [5]); er verhielte sich zu den informirenden Ideen

---

sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. 1 qu. 14, art. 1.

[1]) Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur; nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut ex superioribus patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens. Gent. I, c. 44.

[2]) Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a θεᾶσθαι, quod est considerare vel videre. Ibidem.

[3]) Intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est ejus essentia; ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia; alias esset accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia. Gent. I, c. 45.

[4]) Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus est intelligens et non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum, sicut potentia ad actum. Et ita potentia erit in Deo et actus; quod est impossibile, ut supra probatum est. Ibidem.

[5]) Species intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie

passiv und potenziell [1]), seine Erkenntnisse wären zufälliger Art [2]). So wenig ist Gott in seinem Wissen um die Dinge von diesen abhängig, daß vielmehr sein Wissen um sie die nothwendige Vorbedingung ihrer Existenz ist [3]). Gott ist als absolute Form wesentlich erkennende Substanz; er erkennt durch sich sich selbst und alle anderen Dinge. Gott erkennt sich durch sich selbst; vermöge seiner absoluten Actualität muß ihm das Bild seiner selbst immer actuell gegenwärtig sein, vermöge der absoluten Einfachheit Gottes muß es mit der intellectiven Substanz Gottes absolut identisch sein [4]).

---

quam sua essentia intellectus divinus ageret; quod supra ostensis repugnat. Gent. I, c. 46.

[1]) Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus; quod esse non potest. Ibidem.

[2]) Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam ejus existens, esse accidentale habet; ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens. Igitur non est in intellectu ejus aliqua species praeter ipsam divinam essentiam. Ibidem.

[3]) Manifestum est quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia rerum. — — Sic scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. 1 qu. 14, art. 8.

[4]) Licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem, tamen in operationibus quae sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in III. de Anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed

Gott erkennt und begreift sich auf die vollkommenste Art; denn als absolute Actualität ist er das an sich erkennbarste aller Objecte, zugleich auch das erkenntnißkräftigste und durchdringendste aller erkennenden Subjecte [1]). Da Gott sich selbst vollkommen erkennt, so erkennt er sich auch als die Ursache aller anderen Dinge außer sich, und erkennt diese selbst vermöge der Ähnlichkeit, die sie mit ihrer Ursache haben müssen; er erkennt alle Dinge aus seiner Wesenheit, und muß jedes einzelne derselben vollkommen erkennen, weil er sonst seine eigene Wesenheit nicht vollkommen auffassen würde, wenn er sie nicht in ihrer besonderen Ähnlichkeit mit allen Arten und Graden des Seienden begriffe [2]). Gott erkennt aus sich nicht nur

---

sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scil., ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia: neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit. 1 qu. 14, art. 2.

[1]) Deus perfecte comprehendit se ipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est; sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit se ipsum sicut perfecte cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX. Metaph. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est. Unde manifestum est, quod tantum se ipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc se ipsum perfecte comprehendit. 1 qu. 14, art. 3.

[2]) Cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem,

alle Formen der existirenden Dinge, sondern alle einzelnen wirklichen Dinge selber, weil er sich nicht nur als Ursache ihrer allgemeinen Formen erkennt, sondern auch als Ursache der Materie, in welcher die Formen sich individuiren [1]), und als Ursache der Individuation selber [2]). Man möchte vielleicht einwenden wollen, daß Gott aus sich die Materie nicht erkennen könne, da sie als reine Potenzialität das der göttlichen absoluten Actualität Unähnlichste sei; dabei würde aber übersehen, daß sie selbst als solche doch schon darum, weil sie überhaupt etwas ist, mit Gottes absolutem Sein eine, wenn auch allerschwächste Ähnlichkeit hat [3]). Gott weiß um

---

cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscunque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte se ipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur. 1 qu. 14, art. 6.

[1]) Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum. 1 qu. 14, art. 11.

[2]) Deus cognoscit alia, in quantum est causa eis. Effectus autem divini subsistentes sunt res singulares; hoc enim modo Deus causat res in quantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari. Gent. I, c. 65.

[3]) Materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse. 1 qu. 14, art. 11.

die Dinge unmittelbar im Anschauen seiner eigenen Wesenheit als erster Ursache der Dinge; er erkennt sie deßhalb alle zugleich und mit einem Male [1]), jedes derselben ist ihm von Ewigkeit her vollkommen bekannt [2]). Da Gott die Dinge von Ewigkeit her erkennt, und sein Wissen um sie eine nothwendige Vorbedingung ihrer Existenz ist, so gibt es für sein Erkennen keinen Unterschied zwischen dem, was bereits ist, und dem, was noch nicht ist, aber sein wird; wol aber zwischen dem, was in die Wirklichkeit übertritt und demjenigen, was in der bloßen Seinsmöglichkeit verharrt; das eine ist für ihn Gegenstand der Anschauung, das andere Gegenstand eines einfachen Wissens ohne Anschauung [3]). Gegenstand des göttlichen Wissens ist Alles, was auf irgend eine Weise ist, also auch das Mögliche von was immer für einer Beschaffenheit und Art, weil es als solches etwas ist [4]). Das Wissen Gottes um das Zufällige nimmt diesem nicht den Charakter der Zufälligkeit; das Nothwendige in diesem Wissen ist nur die Untrüglichkeit des göttlichen Wissens [5]), welche durch die Contingenz des Vorausgewußten nicht

---

[1]) Deus omnia videt in uno, quod est ipse. Unde simul et non successive omnia videt. 1 qu. 14, art. 7.

[2]) Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam effectus incognitos, sed eos cognoscit in causa, unde ejus cognitio est sine discursu. Ibidem.

[3]) Horum, quae actu non sunt, est attendenda quodam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocunque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea, quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem. 1 qu. 14, art. 9.

[4]) Cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic et ea, quae sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo. Ibidem.

[5]) Quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed

aufgehoben wird, weil dasselbe für Gott kein Zukünftiges ist, sondern als Gegenwärtiges vor seiner Anschauung steht [1]). Gott muß das Zufällige mit Gewißheit vorauswissen, weil er an den Dingen nicht bloß ihr Verhältniß zu ihren Ursachen, sondern auch ihr eigenes Sein erkennt, somit auch vom Zufälligen nicht bloß wissen muß, daß es zufällig ist, sondern weiters noch, ob es ist oder sein wird [2]). Ja selbst die vollkommene Kenntniß der auf das Sein

---

secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa, et esse rei in anima; ut puta si dicam: „si anima intelligit aliquid, illud est immateriale"; intelligendum est, quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam: „si Deus scivit aliquid, illud erit" consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scil. prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens. Quia omne quod est, dum est, necesse est esse, ut dicitur in I. Periherm. 1 qu. 14, art. 13.

[1]) Contingens certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, quum futurum est, potest non esse; et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim, si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse; potest autem in futurum non esse; sed hoc non jam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, quum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur, prout praesens est. Relinquitur igitur, quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere. Gent. I, c. 67.

[2]) Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res, non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse, quod habent in se ipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem. Ibidem.

oder Nichtsein eines zufälligen Dinges Einfluß nehmenden Ursachen führt auf ein untrügliches, vollkommen sicheres Vorauswissen Gottes um die zufälligen Dinge [1]). Da die Dinge so beschaffen sein müssen, wie Gott sie erkennt, so ist sein Erkennen nothwendig wahr; und da in Gott Erkennen und Sein dasselbe sind, ist er die Wahrheit selbst, und demzufolge das Wahrste, was es gibt, und als solches die Ursache aller Wahrheit — wie alles Sein, so ist auch alles Wahrsein durch Gott [2]). Wie Gott als Erkennender die Wahrheit ist, so ist er als solcher auch das Leben [3]); denn das Erkennen ist die höchste Bethätigung des Lebens [4]), und diese fällt in Gott mit seinem Wesen in Eins zusammen [5]). Und da die göttlichen Gedanken

---

[1]) Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed quum Deus cognoscat omnia, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint. Ibidem.

[2]) Veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas. 1 qu. 16, art. 5.

[3]) Vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam, vel agere se quocunque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est praedicativum accidentale, sed substantiale. 1 qu. 18, art. 2.

[4]) Vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in II. de Anima, qui distinguit vivere per quatuor, scil. alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ibidem.

[5]) Illud cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in XII. Metaph. ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habet vitam perfectissimam et sempiternam,

von den Dingen Eins sind mit der göttlichen Wesenheit, so haben auch die Dinge in Gottes Gedanken ein lebendiges, göttliches, ungeschaffenes Sein [1]), welches aber gleichwol nicht in jeder Weise ihr wahrstes Sein ist, da es in Gott bloß ideell existirt, und erst durch die Schöpfung actualisirt wird [2]).

Als Erkennender ist Gott auch ein Wollender. Indem Gott sich selbst als das vollkommenste Gut erkennt, muß er nothwendiger Weise sich auch als solches lieben; die Liebe setzt aber einen Willen voraus, also ist Gott nothwendig ein Wollender. Dasselbe ergibt sich aus seiner factischen Bethätigung als intellectiver causa prima; denn eine intellective Kraft handelt nur in Folge einer vorausgehenden Sollicitation eines intellectiven Begehrens, welches eben Wille heißt [3]). Man kann aber Gott kein Begehren beilegen, welches erst seiner Befriedigung harren müßte, da er in seiner absoluten Güte den Inbegriff alles Begehrenswerthen von Ewigkeit her besitzt [4]). Er hat daher auch kein Bedürfniß, außer sich etwas

quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu. 1 qu. 18, art. 3.

[1]) Vivere Dei est ejus intelligere; in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur, quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina. 1 qu. 18, art. 4.

[2]) Quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum, quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina quam in se ipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina; sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus quae est in materia, quam quae est in mente; quia illa est domus in actu, haec autem domus in potentia. 1 qu. 18, art. 4.

[3]) Opusc. 2, c. 32.

[4]) Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam, ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam. 1 qu. 19, art. 1.

zu wollen; daß er dennoch etwas Anderes außer sich will, ist ausschließlich nur Folge seiner unübertrefflichen Vollkommenheit [1]), in welcher als solcher gleichsehr das Selbstgenügen Gottes wie sein Wollen eines Anderen außer sich gegründet ist. Gott nimmt das Motiv zum Wollen eines Anderen außer sich nur von der Rücksicht auf sich selbst; es steht in seiner Wahl, sich durch dasselbe bestimmen zu lassen oder nicht [2]); die freiwillige Entscheidung causirt einen unwiderruflichen Entschluß [3]). Hieraus folgt aber, daß für Gott das Wollen eines Anderen außer sich eine hypothetische Nothwendigkeit ist, und zwar von Ewigkeit her; denn da in Gott vermöge seiner absoluten Actualität Sein und Thätigkeit, mithin auch Sein und Wollen zusammenfällt [4]), so muß auch sein Wille gleich seinem Wesen unveränderlich derselbe sein. Daß sich Gott das wahlfreie Wollen eines Anderen außer sich von Ewigkeit her zur hypothetischen Nothwendigkeit macht, hat seinen Grund in der nothwendigen Liebe Gottes zu sich selbst; was man liebt, will man auf alle Weise fördern und mehren; dieß ist aber für Gott, dessen Wesen keines Zuwachses und keiner Mehrung fähig ist, nur durch eine vielfältige Nachbildung und Nachahmung seiner unerreichbaren Trefflichkeit in den Creaturen möglich [5]). Zudem ist in der Liebe Gottes zu sich

---

[1]) Ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus licet sit perfectus ex hoc quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia. 1 qu. 19, art. 2.

[2]) Ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse; sicut et nos possumus velle sedere et non velle sedere. 1 qu. 19, art. 10.

[3]) Cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari. 1 qu. 19, art. 3.

[4]) Quum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia. Gent. I, c. 73.

[5]) Unusquisque ejus quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat; quae enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari, quantum possibile est. Ipse

auch schon das Wollen der Creaturen enthalten, weil diese urbildlich in seinem Wesen enthalten sind [1]). Indem also Gott sich will, will er auch die Creaturen, und zwar durch denselben Act, durch welchen er sich will; durch denselben Act, durch welchen er sich denkt und will, denkt und will er sich als absoluten Zweck aller Creaturen [2]), und jeder einzelnen im Besonderen, daher auch jede Creatur eigentlich nur seinem Sichwollen, d. i. dem absoluten Willen als solchem ihr Dasein verdankt [3]), wenn schon in diesen absoluten Willen auch die Bestimmung jeder einzelnen Creatur für andere nähere und entferntere Zwecke im Zusammenhange der Dinge mit aufgenommen ist [4]). Da zur Vollständigkeit der Ordnung der Welt

---

autem Deus suam essentiam propter seipsam vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est secundum suam similitudinem quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum similitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat. Gent. I, c. 75.

[1]) Deus volendo se vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes. Deus igitur volendo se etiam alia vult. Ibidem.

[2]) Quanto aliquid est perfectionis virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remota. Causalitas autem finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult. Ibidem.

[3]) Si aliquis uno actu velit finem et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit; quia idem non est causa ipsius. Et tamen erit verum dicere quod ea quae sunt ad finem, velit ordinare in finem. Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem; sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. 1 qu. 19, art. 5.

[4]) Cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum etiam cum

auch contingente Ursachen gehören, so will Gott auch diese, und weil er sie will, darum sind sie und die Zufälligkeit ihrer Wirkungen nothwendig vorhanden [1]). Mit der Contingenz des Seins oder Wirkens ist nothwendig auch eine entsprechende Defectibilität des Seins und Wirkens verbunden, die als solche ein Übel ist, und daher auch als solche vermöge der Tendenz des göttlichen Willens auf das Gute von ihm nicht intendirt sein kann. Ist das Übel nicht als solches, d. i. um seiner selbst willen gewollt, und ist es andererseits dennoch vorhanden, so kann es nur per accidens, nämlich um des Guten willen von Gott beabsichtigt sein. Das sittlich Böse aber kann wegen seines absoluten Widersatzes zum Guten von Gott gar nicht intendirt sein [2]), ist also ausschließlich nur vermöge einer Zulassung Gottes vorhanden. Man kann nicht sagen, daß der absolute und absolut auf das Gute gerichtete Wille Gottes durch eine solche Zulassung sich selbst aufhebe und mit sich

---

voluntate Dei alias causas quaerere. Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaerentur ut primae et non dependentes a divina voluntate. 1 qu. 19, art. 5.

[1]) Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activae in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit. 1 qu. 19, art. 8.

[2]) Nullum bonum Deus magis vult, quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui conjungatur tale malum; sicut volendo justitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi. 1 qu. 19, art. 9.

in Widerspruch setze; ein Widerspruch oder unlösbarer Gegensatz wäre nur dann vorhanden, wenn demselben Willen, der das Gute intendirt, zugleich eine auf das Böse gerichtete Tendenz eigen wäre [1]). Der göttliche Wille ist als ein guter Wille wesentlich ein gerechter und erbarmender Wille, und offenbart sich als solchen in jeder seiner Bethätigungen. Gerecht sein, heißt Jedem nach Gebühr das Seine geben [2]). Nun gebührt es sich vor Allem, daß Gott das Seine werde; deßhalb gibt Gott allen seinen Willensbethätigungen zuhöchst die Beziehung auf sich selbst. Diese Beziehung bringt es aber von selbst mit sich, daß Gott seinen Werken dasjenige ertheile, und sie auf solche Weise ordne, was und wie sich zur Repräsentation Gottes als höchsten Zweckes aller Dinge ziemt [3]). Das Princip der Ordnung

---

1) Licet mala fieri et mala non fieri contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum. Ibidem.

2) Actus justitiae est reddere debitum. 1 qu. 21, art. 1.

3) Unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini. — — Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi, quod sibi debetur. Debitum est etiam alicui rei creatae quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet e primo; quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro

ist die göttliche Weisheit [1], die das rechte Maaß der Vertheilung bestimmt; da aber diese mit dem göttlichen Willen wesenhaft identisch ist, so ist auch die Gerechtigkeit des göttlichen Willens nichts Anderes, als die das Sein der Dinge nach sich bestimmende göttliche Wahrheit [2]. Der gerechte Wille Gottes, der Allem nach Gebühr gibt, kann aber in Beziehung auf alle Dinge außer ihm nicht anders, denn zugleich als barmherziger Wille gedacht werden. Denn erstlich ist das Sein der Dinge, die sachliche Voraussetzung der ihnen zugetheilten Gebühr, rein nur aus souverainer, d. i. von der Macht der Dinge unabhängiger Selbstentschließung der göttlichen Güte herzuleiten; zweitens theilt diese in ihrer überfließenden Fülle und Freigebigkeit den Dingen mehr mit, als diesen nach strengem Maaße zukommt [3]. Da nun Gerechtigkeit und Güte dem göttlichen Willen

---

meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens..... 1 qu. 21, art. 1.

[1] Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Ibidem.

[2] Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei. Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura.... Justitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex ejus, convenienter veritas nominatur. 1 qu. 21, art. 2.

[3] Opus divinae justitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens vel praeconsideratum. Et rursus si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis; utpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo, hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda; et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiae, quam quod divina bonitas confert quae omnem proportionem creaturae excedit. 1 qu. 21, art. 4.

gleich wesentlich eigen sind, so offenbaren sich beide in jeder Bethätigung des göttlichen Willens, und jede Offenbarung seiner Gerechtigkeit ist zugleich auch eine Offenbarung seiner Barmherzigkeit, und umgekehrt jede Erweisung seiner Barmherzigkeit auch ein Act seiner Gerechtigkeit [1]).

Was Gott will, das kann er auch; er ist als absolute Form das absolute Können, welches mit dem göttlichen Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung steht [2]). Eigentlicher gesagt ist das göttliche Erkennen und Wollen als wirkendes Princip selber schon das absolute Können [3]). Dem absoluten Können ist als solchem Alles möglich, was überhaupt an sich möglich ist [4]) und nicht die Vollkommenheit des absoluten Könnens selber wieder aufhebt [5]); das göttliche Können greift daher über den Umfang alles creatürlichen Könnens schlechthin hinaus, schließt aber dessen Unvollkommenheiten schlechthin von sich aus. Wie jedes beschränkte

---

[1]) Quaedam opera attribuuntur justitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans sed aliqualiter allevans, dum punit citra condignum; et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur Luc. 7, 47: Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Ibidem.

[2]) Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt. 1 qu. 25, art. 1.

[3]) Ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum. Ibidem.

[4]) Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile, absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. 1 qu. 25, art. 3.

[5]) Peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. Et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Ibidem.

Sein nur etwas Bestimmtes ist, so ist ihm auch nur etwas Bestimmtes möglich. Gott ist aber das unbegränzte Sein, darum ist auch sein Wirkungsvermögen unbeschränkt — wie er selbst Alles ist, so vermag er Alles, was sein kann [1]). Aber er kann seine eigene Vollkommenheit und Güte in seinem Wirken nicht erschöpfen, da seine Werke vermöge ihrer nothwendigen Zweckbestimmtheit etwas Begränztes sind; darum sind neben allen wirklichen Hervorbringungen Gottes noch andere denkbar, und liegen darum auch im Wissen und Können Gottes. Es läge daher in Gottes Macht, eine ganz andere Ordnung der Dinge zu gründen, als die thatsächlich vorhandene ist [2]), es läge auch in seinem Vermögen, zu den schon

---

[1]) Cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel habere potest rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecunque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: „Non erit impossibile apud Deum omne verbum;“ id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere. Ibidem.

[2]) Ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiae consistit, non adaequat divinam sapientiam sic, ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem, quod tota ratio ordinis quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionaliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non

vorhandenen Geschöpfen neue vollkommenere hinzuzufügen; aber undenkbar ist es, daß er irgend etwas von dem, was er bewirkt, als solches nach seiner wesentlichen Beschaffenheit besser machen könnte, als er es wirklich macht, weil jedes seiner Werke ein Werk der vollkommensten Weisheit und des besten Willens ist [1]).

Im Besitze aller möglichen Vollkommenheit ist Gott auch vollkommen in sich befriedigt und darum selig [2]). Da er die Vollkommenheit selber ist, so ist er auch die Seligkeit selber [3]); und aus demselben Grund, wie der Quell aller Seligkeit, so auch das höchste absolute Ziel aller nach Seligkeit begehrenden Wesen. Nun ist aber die Seligkeit als Besitz eines universellen Gutes wesentlich durch die Intellectualität des Subjectes der Seligkeit bedingt; daher ist sowol die Seligkeit Gottes, wie der in der Anschauung Gottes seligen Creaturen in die vollkommene intellectuelle Actualität zu setzen [4]).

---

determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quam quae facit. 1 qu. 25, art. 5.

[1]) Cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si »melius« sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non. Si vero »melius« sit adverbium et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit; quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia. 1 qu. 25, art. 6.

[2]) Per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia ea habita non restat aliud desiderandum, quum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia quae desiderare potest; unde Boëtius dicit (Consol. III, 2), quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed talis est divina perfectio, quae omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit. Ipse igitur vere beatus est. Gent. I, c. 100.

[3]) Beatitudo, quum sit ultimus finis, id est quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem, quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo. Gent. I, c. 101.

[4]) Beatitudo significat bonum perfectum intellectualis creaturae; et inde est, quod sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et in-

Damit ist nun unsere auf Vernunftnothwendigkeit beruhende Erkenntniß des göttlichen Seins und Wesens abgeschlossen. Nun werden unsere Erkenntnisse über Gott durch Worte ausgedrückt; daher muß sich die charakteristische Eigenheit der menschlichen Gotteserkenntniß in unserem Sprechen über Gott reflectiren. Da wir das Wesen Gottes nicht fassen können, so kann es auch kein Wort geben, welches auszudrücken vermöchte, was Gott an sich ist; in diesem Sinne ist also Gott namenlos und unaussprechlich [1]). Daraus folgt aber nicht, daß es gar kein bezeichnendes Wort für Gottes Wesen gebe; denn Gottes Wesen schließt die Vollkommenheiten aller Dinge in sich, kann also nach diesen ihm mit den Creaturen gemeinsamen Vollkommenheiten bezeichnet werden. Einige dieser Vollkommenheiten werden Gott im eigentlichen Sinne beigelegt, andere können ihm nur in uneigentlichem, metaphorischem Sinne beigelegt werden. Im eigentlichen Sinne werden von Gott solche Vollkommenheiten ausgesagt, deren Begriff keinen Mangel und keine Beschränkung involvirt, als da sind: Denken, Leben, Wollen, Güte; ja sie werden von Gott im eigentlicheren Sinne (magis proprie) ausgesagt, als von den Creaturen, weil sie Gott per prius und in ausgezeichneterer Weise zukommen, als den Creaturen [2]). Sofern man dasjenige im Auge hat, was man Gott beilegt, wird

---

tellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet actuali natura, est intellectualis operatio secundum quam capit quodam modo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur. 1 qu. 26, art. 2.

[1]) Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam secundum quod est; sicut hoc nomen »homo« exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio. 1 qu. 13, art. 1.

[2]) 1 qu. 13, art. 3.

Gott am eigentlichsten als der Seiende (qui est) bezeichnet [1]); der Name Deus hingegen [2]) drückt bezeichnender die nach ihrer Bethätigung charakterisirte Wesenheit Gottes aus [3]), eine eigentliche Bezeichnung Gottes ist das Tetragrammaton [4]). Da aber alle eigentlichen Bezeichnungen, welche Gott mit den Creaturen gemein hat, von beiden weder in univokem Sinne, noch auch in bloß äquivoker Weise gelten, so können sie nur analogisch genommen werden, so zwar, daß sie dem Ausdrucke nach zuerst von den Creaturen, und

[1]) Hoc nomen »qui est« triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus esssentia, et hoc nulli alii conveniat, manifestum est, quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma. Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina sunt vel minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Sed hoc nomen »qui est« nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. Tertio vero ex ejus consignificatione; significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V. de Trin. 1 qu. 13, art. 11.

[2]) Dicit Damascenus, quod Deus dicitur a θεῖν quod est curare et fovere universa; vel ab αἴθειν i. e. ardere; Deus enim noster ignis consumens est; vel a θεᾶσθαι quod est considerare omnia. 1 qu. 13, art. 8.

[3]) Quia Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus; ex his possumus eum nominare. Unde hoc nomen »Deus« est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus; unde dicit Dionysius, quod Deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta. Ex hac autem operatione hoc nomen »Deus« assumtum, impositum est ad significandam divinam naturam. 1 qu. 13, art. 8.

[4]) Hoc nomen »qui est« est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen »Deus« quantum ad id a quo imponitur, scil. ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi. Sed quantum ad id, quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen »Deus«, quod imponitur ad significandum naturam divinam; et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et singularem. 1 qu. 13, art. 11.

abgeleiteter Weise von Gott —, sachlich aber per prius von Gott und erst abgeleiteter Weise von den Creaturen gelten [1]). Andere Vollkommenheiten aber, welche den Creaturen als solchen angehören, und das Wesen einer bestimmten Species oder die darin begründeten Eigenheiten einer bestimmten Sache ausdrücken, können von Gott nur metaphorisch ausgesagt werden. Dagegen gibt es wieder gewisse Vollkommenheiten, welche ausschließlich Gott angehören, insofern er über alle genera erhaben ist; so wenn er als schlechthin höchstes Gut, schlechthin erste Ursache u. s. w. bezeichnet wird. Wie nun keine dieser Bezeichnungen ihrem Sinne nach alles über Gott zu Sagende erschöpft und deßhalb durch alle anderen noch möglichen ergänzt werden muß [2]), so ist jeder sprachliche Ausdruck seiner Natur nach unvollkommen, wenn das menschliche Wort sich nach dem menschlichen Intellecte richtet, und daher die Dinge so ausdrückt, wie der Verstand sie auffaßt. Nun kann sich der Intellect, dessen objecta propria die Sinnendinge sind, nirgends über den modus erheben, nach welchem er die Sinne auffassen muß. Er muß an ihnen Materie und Form unterscheiden; faßt er sie concret auf, so denkt er etwas Zusammengesetztes; faßt er einfach die Form auf, so muß er sie von der Materie abstrahiren. Demzufolge bedeutet auch jeder concrete Ausdruck etwas Zusammengesetztes, und jeder Ausdruck von etwas Einfachem ist eine Abstraction. Daraus folgt, daß man von den göttlichen Vollkommenheiten nie in einer ihnen angemessenen Weise sprechen könne; concrete Ausdrücke sind der göttlichen Einfachheit unangemessen, abstracte Ausdrücke deuten an sich genommen immer an, daß das Bezeichnete an einem Anderen vorkomme, sind also gleichfalls der göttlichen

---

[1]) Opusc. 2, c. 27.

[2]) Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae per diversa quaedam consequuntur, imo multo majorem. Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina, quibus perfectionem ipsius, signamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus; quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt: In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum. Zach. 14, 9. Gent. I, c. 31.

Einfachheit zuwider. Darum sagt auch Dionysius Areopagita, daß derlei Bezeichnungen Gottes eben so gut behauptet, als in Abrede gestellt werden können. Der modus supereminentiae aber, oder dasjenige, worin die göttlichen Vollkommenheiten die creatürlichen überragen, muß entweder rein negativ, wie die Zeitlosigkeit, Unendlichkeit u. s. w., oder ganz nur beziehungsweise ausgedrückt werden, z. B. erste Ursache, höchstes Gut, Allmacht u. s. w. [1]) Das Unzureichende der menschlichen Sprache zeigt sich nicht bloß in den Gott beigelegten Namen und Prädicaten, sondern auch in den daraus gebildeten Sätzen und in der aus Sätzen zusammengesetzten Rede. Jeder Satz ist eine Zusammensetzung aus Subject und Prädicat; in Gottes einfacher Wahrheit aber ist Beides absolut identisch. Diese Identität wird sprachlich auf unvollkommene Weise nachgebildet durch Verknüpfung von Subject und Prädicat mittelst der copula verbalis [2]). Eben so sind die mit dem Subjecte Gott verbundenen Zeitwörter und Participien inadäquat, sofern sie jedesmal eine bestimmte Zeit ausdrücken; und können nur insofern gelten als die Ewigkeit alle Zeit umschließt [3]). Die pronomina demonstrativa und relativa deuten zunächst nur auf sinnlich wahrnehmbare Objecte; auf Gott können sie insofern deuten, als er bereits im intellectuellen Denken aufgefaßt worden ist [4]).

---

[1]) Vgl. Gent. I, c. 30.

[2]) Gent. I, c. 36.

[3]) Übrigens kann von Gott etwas Zeitliches ausgesagt werden: Cum Deus sit extra totum ordinem creaturae et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato. 1 qu. 13, art. 7.

[4]) 1 qu. 13, art. 1 ad 3tium.

b. Die inneren Verhältnisse der göttlichen Wesenheit.

Da die menschliche Vernunft Gott nur aus seinen Werken erkennt, nicht aber, was und wie er an sich ist, so sind ihrem Denken die inneren Lebensvorgänge in Gott unerreichbar; sie würde daher ohne Offenbarung um den dreieinigen Gott nicht wissen. Die Vernunft bringt es aus sich wol dazu, drei Arten von Vollkommenheit in Gott zu unterscheiden, das Können, Erkennen und Wollen, oder Macht, Weisheit und Güte [1]; daß aber dieselben drei specifischen Trägern innerhalb der göttlichen Wesenheit angehören, erfährt sie erst durch die Offenbarung [2]. Und auch, nachdem sie durch die Offenbarung darum weiß, kann sie das Geglaubte nicht als eine denknothwendige Wahrheit beweisen [3]; wol aber ist sie im Stande,

---

[1] Fälschlich — bemerkt Thomas — würde man sich für das Gegentheil auf eine Stelle bei Aristoteles de coelo II, text. 2 berufen. Quod ergo Aristoteles dicit: »Per hunc numerum (scil. ternarium) adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum etc.« non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. Eben so wenn Augustinus Confess. VII, 9 bei den Platonikern die biblischen Worte findet: In principio erat Verbum — so ist damit nicht der Sohn Gottes, sondern die Weltidee gemeint. Oder wenn sie das Wort als zweite Substanz nach jener des Vaters setzten, so wußten sie doch von keiner dritten, welche dem heiligen Geiste entsprechen würde. Die Stelle aus Hermas Trismegistos: Monas monadem genuit u. s. w. bezieht sich auf die Welthervorbringung. 1 qu. 32, art. 1.

[2] Diese Offenbarung ist eine nothwendig geforderte Vervollständigung der Metaphysik: Cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim, quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, nec propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis.... Alio modo et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per filium incarnatum et per donum spiritus sancti. 1 qu. 32, art. 1.

[3] Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae

die dawider erhobenen Einwände als grundlos zu beseitigen, und falsche Auffassungen des Geheimnisses zurecht zu stellen [1]). Auch weiß sie, daß der einzig mögliche und darum nothwendige Anknüpfungspunct für einen rationellen Nachweis dieser Wahrheit im intellectiven Leben Gottes zu suchen ist [2]), welches sich im Erkennen

---

quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc, quod intellectus noster non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Augustinus, super Joann. (tract. 27) dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem et non e converso. Ibidem.

[1]) Pluralitas personarum in divinis est de his, quae fidei subjacent, et naturali ratione humana nec investigari, nec sufficienter probari potest; sed in patria intelligendum exspectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti Patres propter instantiam eorum, qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumtione. Nec talis inquisio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum, quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit in libr. de Trin.: Hoc credendo (scil. pluralitatem personarum in divinis) incipe, percurre, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor perfecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, et si non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. De Potentia, qu. 9, art. 5.

[2]) Ad manifestationem aliqualem hujus quaestionis et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat, considerandum est, quod omne quod est perfectum in creaturis, oportet Deo attribui, secundum id, quod est de ratione illius perfectionis absolute, non secundum modum quo est in hoc vel in illo. Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia perfecta. Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur, quam intelligere, cujus signum est, quod inter ceteras creaturas substantiae intellectuales sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factae dicuntur. Oportet ergo, quod intelligere Deo conveniat, et omnia quae sunt de ratione ejus, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis. Ibidem.

und Wollen bethätigt. Da das Wollen Folge des Erkennens ist, so ist zuerst der Proceß des göttlichen Erkennens in's Auge zu fassen. Der Proceß des Erkennens ist ein immanenter Lebensvorgang, welcher das innere Wort (verbum interius) zum Resultate hat; jeder actuell erkennende Intellect spricht seine Erkenntniß in einem bestimmten Begriffe oder Worte aus, und stellt dieß innerlich als Erzeugniß des Erkenntnißactes vor sich hin. Also muß es auch in Gott ein Wort als Erzeugniß und Ausdruck des göttlichen Erkennens geben. Näheres über dieses Wort läßt sich nur negativ bestimmen, indem man vom göttlichen Erkennen jede Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens hinwegdenkt. Wir erkennen die einzelnen Dinge nacheinander in der Aufeinanderfolge vieler Erkenntnißacte; Gott erkennt Alles, sich und alle Dinge in Einem simultanen Acte, weßhalb er im Denken nur Ein Wort erzeugt. Und da in ihm Denken und Sein in Eins zusammenfällt, so existirt das Wort in ihm nicht nur als Gedanke, sondern ist so wesenhaft als er selber. Der Hervorgang des Wortes aus Gott ist demnach wesenhafte Zeugung, und das Gezeugte heißt als wesensgleiches Abbild des Zeugenden der Sohn. Man darf aber den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater nicht als Verdoppelung der Substanz des Vaters nehmen, vielmehr fällt in Gott das Wort mit dem denkenden Intellecte, so wie mit der gedachten Sache vollkommen in Eins zusammen. Wie der Denkende und der Gedachte der Eine und selbe ist, so ist auch der Gedanke und dessen Ausdruck im Worte oder das Bild mit dem sich selbst Denkenden wesenhaft Eines, weil in Gott Sein und Erkennen absolut in Eins zusammenfällt. Eben vermöge dieser wesenhaften Identität des Zeugenden mit dem Gezeugten, d. i. des Verstehenden und des Verständnisses steht Gott zuhöchst über allen Wesen, und bewährt sich als denjenigen, dessen Wesen in seiner absoluten Innerung den vollkommensten und unerreichbar höchsten Grad aller Lebendigkeit einnimmt. In der Reihe der Wesen steht jedes einzelne desto höher, je innerlicher seine emanatorische Thätigkeit ist, d. i. in je höherem Grade es aus sich selbst thätig ist und producirt. Den leblosen Körpern geht ein solches inneres Wirkungsvermögen gänzlich ab; die beseelten Körper besitzen es bis zu einem gewissen Grade, am wenigsten die Pflanzen, weil ihnen die Feuchtigkeit, aus welcher sie ihre Gewächstheile herausbilden, von Außen zugeführt wird, und ihr letztes Product,

der Same, von dem Gewächse sich völlig ablöst — in höherem Grade die sensitiven Wesen, in welchen die emanatorische Thätigkeit, obwol von äußeren Erregungen abhängig, doch mit fortschreitender Steigerung auch desto innerlicher wird. Aber kein reines Sinnenwesen vermag sich auf sich zu beziehen; sondern was sich in ihm verinnert, wird ihm von Außen eingeströmt. Erst der Intellect hat das Vermögen, sich auf sich zu beziehen und sich zu erfassen. Der menschliche Intellect vermag dieß jedoch nur mittelbar durch äußere Anregung, der Engel vermag es zwar unmittelbar durch sich selbst, einer absoluten Innerung hingegen ist erst Gott fähig, vermöge der absoluten Coincidenz von Denken und Sein, während noch im Engel das Wesen vom Denken des Wesens verschieden ist [1]).

Da Gott als intellectives Wesen auch ein Wollender ist, so muß es neben dem Hervorgange des Wortes auch noch einen zweiten davon verschiedenen Hervorgang seines Wesens geben, in welchem er sich eben so wesentlich als Wollender bethätigt, wie in der Erzeugung des Wortes als Erkennender. Diese Bethätigung des Wollens kann aber in nichts Anderem bestehen, als in einer Bewegung der Liebe; denn indem Gott sich erkennt, kann er nicht anders als sich lieben; diese Selbstbethätigung im Hervorgang der Liebe ist ihm eben so wesentlich, wie die erstere, und deren nothwendige Folge. Sie ist aber zugleich auch eine Bethätigung von wesentlich anderer Art; denn das Erkennen ist wesentlich ein Abbilden, das Wollen aber ein Bewegen, das aus einem inneren Antriebe hervorgeht und eben durch das im Intellecte hervorgestellte Bild hervorgerufen wird [2]). Gleichwie Gott im Erkennen

---

[1]) Gent. IV, c. 11.

[2]) Voluntas sic se habet in rebus intellectualibus, sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare seipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud,

und Wollen bethätigt. Da das Wollen Folge des Erkennens ist, so ist zuerst der Proceß des göttlichen Erkennens in's Auge zu fassen. Der Proceß des Erkennens ist ein immanenter Lebensvorgang, welcher das innere Wort (verbum interius) zum Resultate hat; jeder actuell erkennende Intellect spricht seine Erkenntniß in einem bestimmten Begriffe oder Worte aus, und stellt dieß innerlich als Erzeugniß des Erkenntnißactes vor sich hin. Also muß es auch in Gott ein Wort als Erzeugniß und Ausdruck des göttlichen Erkennens geben. Näheres über dieses Wort läßt sich nur negativ bestimmen, indem man vom göttlichen Erkennen jede Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens hinwegdenkt. Wir erkennen die einzelnen Dinge nacheinander in der Aufeinanderfolge vieler Erkenntnißacte; Gott erkennt Alles, sich und alle Dinge in Einem simultanen Acte, weßhalb er im Denken nur Ein Wort erzeugt. Und da in ihm Denken und Sein in Eins zusammenfällt, so existirt das Wort in ihm nicht nur als Gedanke, sondern ist so wesenhaft als er selber. Der Hervorgang des Wortes aus Gott ist demnach wesenhafte Zeugung, und das Gezeugte heißt als wesensgleiches Abbild des Zeugenden der Sohn. Man darf aber den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater nicht als Verdoppelung der Substanz des Vaters nehmen, vielmehr fällt in Gott das Wort mit dem denkenden Intellecte, so wie mit der gedachten Sache vollkommen in Eins zusammen. Wie der Denkende und der Gedachte der Eine und selbe ist, so ist auch der Gedanke und dessen Ausdruck im Worte oder das Bild mit dem sich selbst Denkenden wesenhaft Eines, weil in Gott Sein und Erkennen absolut in Eins zusammenfällt. Eben vermöge dieser wesenhaften Identität des Zeugenden mit dem Gezeugten, d. i. des Verstehenden und des Verständnisses steht Gott zuhöchst über allen Wesen, und bewährt sich als denjenigen, dessen Wesen in seiner absoluten Innerung den vollkommensten und unerreichbar höchsten Grad aller Lebendigkeit einnimmt. In der Reihe der Wesen steht jedes einzelne desto höher, je innerlicher seine emanatorische Thätigkeit ist, d. i. in je höherem Grade es aus sich selbst thätig ist und producirt. Den leblosen Körpern geht ein solches inneres Wirkungsvermögen gänzlich ab; die beseelten Körper besitzen es bis zu einem gewissen Grade, am wenigsten die Pflanzen, weil ihnen die Feuchtigkeit, aus welcher sie ihre Gewächstheile herausbilden, von Außen zugeführt wird, und ihr letztes Product,

der Same, von dem Gewächse sich völlig ablöst — in höherem Grade die sensitiven Wesen, in welchen die emanatorische Thätigkeit, obwol von äußeren Erregungen abhängig, doch mit fortschreitender Steigerung auch desto innerlicher wird. Aber kein reines Sinnenwesen vermag sich auf sich zu beziehen; sondern was sich in ihm verinnert, wird ihm von Außen eingeströmt. Erst der Intellect hat das Vermögen, sich auf sich zu beziehen und sich zu erfassen. Der menschliche Intellect vermag dieß jedoch nur mittelbar durch äußere Anregung, der Engel vermag es zwar unmittelbar durch sich selbst, einer absoluten Innerung hingegen ist erst Gott fähig, vermöge der absoluten Coincidenz von Denken und Sein, während noch im Engel das Wesen vom Denken des Wesens verschieden ist [1]).

Da Gott als intellectives Wesen auch ein Wollender ist, so muß es neben dem Hervorgange des Wortes auch noch einen zweiten davon verschiedenen Hervorgang seines Wesens geben, in welchem er sich eben so wesentlich als Wollender bethätigt, wie in der Erzeugung des Wortes als Erkennender. Diese Bethätigung des Wollens kann aber in nichts Anderem bestehen, als in einer Bewegung der Liebe; denn indem Gott sich erkennt, kann er nicht anders als sich lieben; diese Selbstbethätigung im Hervorgang der Liebe ist ihm eben so wesentlich, wie die erstere, und deren nothwendige Folge. Sie ist aber zugleich auch eine Bethätigung von wesentlich anderer Art; denn das Erkennen ist wesentlich ein Abbilden, das Wollen aber ein Bewegen, das aus einem inneren Antriebe hervorgeht und eben durch das im Intellecte hervorgestellte Bild hervorgerufen wird [2]). Gleichwie Gott im Erkennen

---

[1]) Gent. IV, c. 11.

[2]) Voluntas sic se habet in rebus intellectualibus, sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare seipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud,

seines Selbst sich wesenhaft besitzt, so auch im Wollen seiner selbst, aber auf eine andere Art — im Erkennen als Bild seiner selbst, im Wollen als Gegenstand seiner Liebe. Gott muß sich in seinem Wollen auf wesenhafte Art besitzen; denn alles Geliebte ist auf irgend eine Weise im Willen präsent, in Gott aber ist das Wollen das Wesen selber, also besitzt sich Gott im Selbstwollen auf wesenhafte Weise [1]). Dieses wesenhafte Sein Gottes im Selbstwollen heißt im Unterschiede vom Sohne, dem wesenhaften Sein Gottes im gedachten Bilde seiner selbst, der Geist, und zwar als vollkommenste Liebe der heilige Geist [2]). Auf den heiligen Geist ist die Benennung Sohn nicht anwendbar, da er nicht gezeugt und nicht Abbild des Vaters ist. Zeugend verhält sich Gott bloß im Erkennen seiner selbst, indem er erkennend das Bild seiner selbst setzt; das Charakteristische des Wollens aber ist Streben und Bewegen aus innerem Drange, wofür als bildlich bezeichnender Ausdruck das Hauchen (spirare, spiritus) dient [3]).

---

si absit; gaudemus autem, quum adest; et tristamur, quum ab eo impedimur; et odimus, quae nos ab amato impediunt et irascimur contra ea. Sic igitur, quod amatur, non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem formae suae. Gent. IV, c. 19.

[1]) Amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amat; ideo necesse est quod Deus ipse sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est ejus esse, sicut et voluntas ejus est ejus esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus. Ibidem.

[2]) Opusc. 2, c. 47.

[3]) Quum amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a gene-

Durch den doppelten Hervorgang der Erkenntniß und der Liebe im göttlichen Wesen wird ein doppeltes Gegensatzverhältniß begründet, welches so real sein muß, wie die göttliche Substanz selber, weil die in ihm enthaltenen Gegensatzglieder nicht etwa bloß vermöge einer uns Menschen subjectiv eigenen Auffassungsweise und Denknöthigung auseinandergehalten, sondern als objective, von der Art und Beschaffenheit unseres Denkens unabhängig bestehende Bedingungen des göttlichen Lebens von uns erkannt werden [1]). Denn das Erkennende und das Erkannte, das Liebende und das Geliebte haben in Gott ein sächliches Sein, dessen Wesen eben in der gegenseitigen Wechselbeziehung besteht, so daß keines ohne das andere in Gott existiren kann [2]). Weil aber die göttliche Substanz nur

---

rante, relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest. Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi aspiratione existente. Ibidem. — Nomine spiritus quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. 1 qu. 27, art. 4.

[1]) Opusc. 2, c. 53.

[2]) Ea quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus est aliquando in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidem est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus. Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est quod ambo, scil. procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales. 1 qu. 28, art. 1.

Eine ist, so kann jener doppelte Gegensatz nur Relationsgegensatz sein, welcher in die Eine Substanz hineinfällt und sachlich mit ihr zusammenfällt, obschon er seinem Begriffe nach etwas vom Begriffe der göttlichen Substanz Verschiedenes ausdrückt [1]). Die in jedem der beiden Relationsgegensätze zu unterscheidenden und sich einander gegenüberstellenden Gegensatzglieder sind das Princip und das aus dem Principe Hervorgehende. Die beiden gegensätzlichen und sich gegenseitig involvirenden Relationen des göttlichen Selbsterkennungsprocesses sind die Vaterschaft und Sohnschaft, die Relationen im Acte des göttlichen Sichselbstwollens die Hauchung und der Ausgang, welche beide letztere Ausdrücke aber nicht unmittelbar die Relationen selber, sondern vielmehr die sie begründenden Acte andeuten. Da die Liebe durch die Erkenntniß bedingt ist, so kann sie aus dem Vater nur durch den Sohn hervorgehen; Princip der Hauchung sind somit zugleich der Vater und der Sohn [2]).

Die Relationen in Gott sind vermöge ihrer sachlichen Identität mit der göttlichen Substanz etwas Subsistentes, und werden als Subsistenzen einer intellectiven Wesenheit Personen [3]) genannt. Durch den Ausdruck Person sollen die durch die Relationsgegensätze involvirten wesenhaften Distinctionen im göttlichen Sein bezeichnet werden; denn Person bedeutet das distincte Sosein eines

---

[1]) Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse divinae essentiae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae, sed unum et idem. 1 qu. 28, art. 2.

[2]) Opusc. 2, c. 49.

[3]) Person ist nach Boëthius: Rationalis naturae individua substantia. Substanz ist aber vom Wesen zu unterscheiden: Substanz = quod substat = Hypostasis; daher die göttlichen Personen auch Hypostasen genannt werden. 1 qu. 30, art. 1.

substanziellen Trägers einer rationalen Wesenheit [1]). Dieses distincte Sosein ist in Gott ein mehrfaches, und bestimmt sich hinsichtlich seiner Zahl nach den Relationsgegensätzen. So setzen einmal Vaterschaft und Sohnschaft nothwendig zwei göttliche Personen als Träger der in dem bezüglichen Gegensatze enthaltenen Relationen voraus. Die beiden anderen Relationen (spiratio und processio) bilden nicht zu beiden ersteren Relationen, sondern unter sich einen Gegensatz. Da sie unter sich im Gegensatze stehen, so fordern sie natürlich distincte Träger, können also zunächst auf keinen Fall beide zugleich einer der beiden bereits genannten Personen, Vater oder Sohn, zukommen. Eben so gewiß ist es, daß im Besonderen die processio weder dem Vater noch dem Sohne zukommen kann, weil sonst diese Personen aus der Liebe des Willens hervorgegangen sein müßten, und somit das Erkennen zur Folge des Wollens gemacht würde. Wol aber muß beiden zugleich die spiratio zukommen, weil die processio weder zur Vaterschaft, noch zur Sohnschaft, für sich genommen, im Gegensatzverhältnisse steht, also nur beiden zugleich gegenübergestellt werden kann. Daraus folgt, daß den vier in Gottes Wesen bestehenden Relationen drei Träger zu Grunde sind, oder mit anderen Worten, daß das Wesen Gottes in drei Personen besteht [2]). Die Dreiheit in Gott hebt die Einheit nicht auf, denn sie ist nicht in quantitativem Sinne zu verstehen, und nur eine

---

[1]) Aliud est quaerere de significatione hujus nominis »persona« in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacunque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. 1 qu. 29, art. 4.

[2]) 1 qu. 30, art. 2.

nähere Bestimmung der Art und Weise, wie Gott Einer ist; besagt die Einheit Gottes im Allgemeinen, daß Gottes Wesen ungetheilt ist, so besagen die termini numerales, daß dieses Eine ungetheilte Wesen in jeder der drei Personen ein Eines, untheilbares Wesen sei [1]). Daß überhaupt von Gottes Wesen Einheit und Vielheit zugleich ausgesagt werden kann, läßt sich logisch damit rechtfertigen, daß Einheit und Vielheit, an sich genommen, transscendente Terminen sind, d. h. außer aller Kategorie stehen, und deßhalb beide zugleich auf das Eine Wesen Gottes angewendet werden können, je nachdem es unter den Begriff der Substanz oder der Relationen gefaßt wird [2]). Der Sache aber wird durch die Dreiheit der Personen die Einheit des Wesens so wenig aufgehoben, daß vielmehr die richtige Darlegung jener Pluralität in einen von Gottes intellectivem Leben hergenommenen Nachweis seiner absoluten Einheit ausläuft [3]). Denn indem in Gott die drei Personen substanziell und wesenhaft Eins sind, fällt in Gott das Wesen mit dem Thätigsein (Erkennen und Lieben) schlechthin zusammen, während jene Wesen, in welchen Sein und Thätigsein auseinander fallen, nur bedingt einfache Wesen sein können.

Gott subsistirt in drei Personen; es können nicht mehr und nicht weniger als drei Personen in Gott sein, so gewiß als in ihm nothwendig zwei Processionen statt haben, und nicht mehrere noch wenigere statt haben können [4]). Jede der drei Personen ist

---

[1]) 1 qu. 30, art. 3.

[2]) Unum, cum sit de transscendentibus, est communius, quam substantia et relatio; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria negatio quaedam divisionis. Ibidem.

[3]) Opusc. 2, c. 50.

[4]) Nam Deus intelligendo se concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo se ipsum, et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam, quod monas monadem genuit et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam. Sic ergo

sachlich mit der Wesenheit Gottes identisch, ihrem Begriffe nach aber von derselben verschieden [1]); die Personen unter sich aber sind nicht nur ihrem Begriffe, sondern auch der Sache nach von einander verschieden [2]). Sie sind dem Wesen nach ein unum, aber vermöge ihrer distincten Subsistenz ist jede derselben ein alius [3]). Die persönliche Alietät schließt die persönliche Singularität, Einzigkeit, Ungeschiedenheit und Einsamkeit aus; das hiedurch affirmirte Gegentheil ist die Pluralität, Distinction, Discretion und Liebeseinheit (consonantia) der drei göttlichen Personen. Durch die Wesenseinheit der Personen ist ausgeschlossen deren Diversität, Getheiltheit, Disparität und Alietät; eben hiemit aber auch die Ein-

---

oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duae solae personae procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum; et sic est personarum ternarius numerus in divinis. Pot., qu. 9, art. 9.

[1]) Rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum. Et quia naturae rerum creatarum individuantur per materiam quae subjicitur naturae speciei, inde est, quod individua dicantur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinae personae supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundum rem. 1 qu. 39, art. 1.

[2]) Insofern ist der Ausdruck Hypostase zuläßig: Sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem, et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia et tres personae. 1 qu. 39, art. 1.

[3]) Neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quaeratur: quis est iste, respondetur; Socrates, quod nomen est suppositi. Si autem quaeratur: quid est iste? respondetur: animal rationale et mortale. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus, quod Pater est alius a Filio, sed non aliud; et e converso dicimus, quod sunt unum, sed non unus. 1 qu. 31, art. 2.

heit und Einfachheit der göttlichen Substanz, die Wesensgleichheit und die in der Gemeinschaft der absoluten Form begründete Ähnlichkeit [1]) der drei Hypostasen affirmirt. In solcher Weise halten die kirchlichen Bestimmungen über Einheit und Unterschied der drei Personen in Gott die richtige Mitte zwischen den falschen Extremen des Arianismus und Sabellianismus. Diese Bestimmungen lassen sich auch durch Vernunftgründe als sachgemäß und der menschlichen Vernunft angemessen darlegen, und zwar zunächst in Beziehung auf das Verhältniß von Vater und Sohn; was von dem beiderseitigen Verhältniß dieser zwei gilt, hat selbstverständlich weiters auch in ihrem gemeinsamen Verhältniß zum heiligen Geiste statt. Vater und Sohn müssen einerlei Natur haben; denn dasjenige, was in Gott zeugt und durch Zeugung emanirt, ist die Eine göttliche Natur, die als Substanz außerhalb der Kategorie der Relation

---

[1]) Necesse est ponere aequalitatem in divinis personis.... Inaequalium non potest esse una quantitas numero. Man kann von einer Quantität in Gott reden, analogischer Weise; denn: Duplex est quantitas. Una scilicet, quae dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est; unde in personis divinis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicujus naturae vel formae.... Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice i. e. in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo specialis. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per formam suam. Attenditur ergo quantitas virtualis et secundum esse et secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea, quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus (Fulgentius) dicit, aequalitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu sancto, in quantum nullus horum aut procedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Damit ist auch die Ähnlichkeit der Personen involvirt: Ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtualem, aequalitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quaecunque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inaequaliter illam formam participant.... Aber: Quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam aeque perfecta est in utroque, ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, sed etiam dicimus aequalem, ut excludatur error Arrii. 1 qu. 42, art. 1.

steht, und daher auch nicht zum Sohne als einem von ihr Verschiedenen in Gegensatz tritt [1]). Andererseits aber muß in der beiden gemeinsamen Natur der Zeugende dem Gezeugten in distincter Geschiedenheit gegenüber stehen. Denn in jedem Thätigen wirkt die gemeinsame Natur in Kraft der bestimmten Eigenheit des thätigen Trägers der gemeinsamen Natur; mithin ist der Vater als Princip der Zeugung von dem Sohne individuell verschieden [2]).

Dasjenige, wodurch die drei Hypostasen der göttlichen Wesenheit sich von einander unterscheiden, wird durch die sogenannten notiones angegeben, deren fünf sind: Paternitas, Innascibilitas, Spiratio, Filiatio, Processio. Der Vater unterscheidet sich vom Sohne durch die Paternität, vom Sohne und heiligen Geiste zugleich durch die Ungezeugtheit, vom heiligen Geiste gemeinsam mit dem Sohne durch die Hauchung. Der Sohn unterscheidet sich vom

---

[1]) Licet potentiae conveniant ratione principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis vel passionis, non est relatio sed aliqua forma absoluta, et id est essentia potentiae. Et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam, quamvis utrique aliqua relatio accidat.... Si id, quod est potentia, est ipsa res, quae est principium actionis, oportet naturam divinam esse id quod est principium in divinis. Cum enim omne agens inquantum hujusmodi agat simile sibi, illud est principium generationis in generante, secundum quod genitus generanti similatur. Homo enim virtute humanae naturae generat filium, qui sibi in natura humana similis invenitur. Deo autem Patri conformis est Deus genitus in divina natura. Unde divina natura est generationis principium, ut cujus virtute generat Pater. Pot., qu. 2, art. 2.

[2]) Alii dixerunt, quod potentia generandi significat essentiam tantum. Sed illud etiam conveniens non videtur. Actio enim, quae fit virtute naturae communis, per aliquod sub natura communi contentum aliquem modum accipit ex propriis illius principiis, sicut actio, quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae. Unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae, quam alia animalia, secundum quod competit ejus rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc vel illo homine, secundum quod competit principiis individualibus hujus vel illius, ex quibus contingit, quod unus homo clarius alio intelligit. Et ideo oportet, quod si natura communis sit principium alicujus operationis, quae solum patri convenit, oportet quod sit principium, secundum quod competit proprietati personali patris. Ibidem.

Vater durch die Sohnschaft, vom heiligen Geiste in Gemeinschaft mit dem Vater durch die Hauchung; für seinen persönlichen Unterschied vom heiligen Geiste läßt sich keine notio angeben, weil er nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit dem Vater Princip des heiligen Geistes ist. Dem heiligen Geiste kommt nur Eine notionelle Eigenheit zu, die processio, durch welche er von Vater und Sohn zugleich unterschieden ist [1]). Die Notionen werden eingetheilt in notiones personales und notiones personarum; erstere sind diejenigen, welche die Person zur Person machen, und ihr allein zukommen: Paternitas, Filiatio, Processio; letztere diejenigen, welche der bestimmten Person oder auch zweien inhärirend gedacht werden müssen. Da die notiones personales die Person zur Person machen, so kann man von denselben nicht abstrahiren, ohne die persönlichen Unterschiede in Gott aufzuheben; ja insoweit man die Personen als distincte Formationen der Einen göttlichen Substanz faßt, wird durch die Abstraction von der Dreipersönlichkeit das Wesen Gottes selber aufgehoben. Nimmt man aber das Abstrahiren umgekehrt als Fallenlassen der distincten Besonderheit, so bleibt die göttliche Wesenheit als natura communis der distincten Supposita übrig [2]). Den Act, durch welchen im göttlichen Wesen Person von Person ausgeht, nennt man actus notionalis [3]). Die actus notionales sind der Sache nach dasselbe, was die Relationen; beide treten nur für unser, der sinnlichen Erscheinungswelt proportionirtes Denken auseinander [4]). Daher gilt Alles, was über die Art und Beschaffenheit

---

[1]) Opusc. 2, c. 57. 58.

[2]) Opusc. 2, c. 61. 62.

[3]) In divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis necessarium fuit attribuere personis actus notionales. 1 qu. 41, art. 1.

[4]) Primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removeatur per motum, manifeste fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio, ita origo motus ipsius, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id

der Relationen gesagt wurde, auch als charakteristische Bestimmung jenes Handelns, durch welches die göttliche Wesenheit das Wort und den Willen in sich hervorstellt [1]).

Wie jede der drei Personen durch ihre notionelle Eigenthümlichkeit von den beiden anderen verschieden ist, so kommen auch jeder eigene Benennungen (nomina propria) zu. Das Wort Vater ist das nomen proprium der ersten Hypostase. Diese Benennung gilt nicht bloß im metaphorischen, sondern im eigentlichen Sinne, weil der vom Vater gezeugte Sohn etwas Reales ist [2]); sie gilt von der ersten Hypostase im Verhältnisse zum göttlichen Worte viel eigentlicher, als vom Verhältnisse Gottes zu den Creaturen, weil nur im ersteren Verhältnisse die Vaterschaft des Vaters in ihrer ganzen denkbaren Vollkommenheit sich darstellt [3]). Daher wird sie auch

---

quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio; quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quae ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsim significari habitudines personarum per modum actus et seorsim per modum relationum. Et sic patet, quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi. 1 qu. 41, art. 1.

[1]) So im Besonderen auch die Antwort auf die Frage, in welchem Sinne jenes Handeln für Gott ein nothwendiges sei: Necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per causam agentem et cogentem; et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quae sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse; et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium. 1 qu. 41, art. 2.

[2]) Verbum non est quid subsistens in humana natura; unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina; unde proprie et non metaphorice dicitur Filius, et ejus principium Pater. 1 qu. 33, art. 2.

[3]) Generatio accipit speciem a termino qui est forma generati; et quanto

von der ersten Hypostase per prius, und von der göttlichen Wesenheit per posterius ausgesagt; im Verhältniß der Creaturen gibt es eine gradweise Annäherung an das Verhältniß des göttlichen Vaters zum göttlichen Sohne, ohne daß aber letzteres von irgend einer Creatur erreicht werden könnte [1]). Und kein anderer Name, als der Vatername, vermag das Verhältniß der ersten göttlichen Hypostase zur zweiten voll und erschöpfend auszudrücken [2]), und nur in dem Sinne, welchen der Vatername in sich schließt, kann die erste Hypostase Princip der zweiten sein [3]). Insofern der Vater als erste

---

hic fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca; nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quam in creaturis. Ibidem.

[1]) In creatura filiatio invenitur respectu Dei non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae, sed secundum aliqualem similitudinem; quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturae pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum secund. Job. 38, 28; alicujus vero creaturae, scil. rationalis secundum similitudinem imaginis secund. Deut. 32, 6. Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum secund. Rom. 8, 16. Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout jam gloriae haereditatem possident secundum Rom. 5, 2. 1 qu. 33, art. 3.

[2]) Secundum Philosophum in II. de Anima denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat ut complementum generationis; et ideo potius est nomen divinae personae Pater, quam generans vel genitor. 1 qu. 33, art. 2.

[3]) Generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater; unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri tanquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse, quod Deus seipsum intelligit (ipsum autem intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi

Person keine andere zur Voraussetzung hat [1]), kommt ihm die Bezeichnung Ingenitus als nomen proprium zu.

Wenn das Wort Vater der ersten Hypostase als nomen proprium zukommt, so ist die Benennung Sohn als persönliche Bezeichnung selbstverständlich ein nomen proprium. Der Sohn ist der reale Ausdruck des Selbstverständnisses Gottes; daher kommt ihm als nomen proprium die Bezeichnung „Wort" zu. Will man den Ausdruck Wort in einem weiteren Sinne nehmen, so muß man die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Namens fallen lassen. Man kann nämlich allerdings statt des Vaters alle drei Personen sprechend denken, als deren gemeinsames Wort sodann die Welt zu nehmen ist. Die Welt ist aber nur im uneigentlichen und metaphorischen Sinne Gottes Wort zu nennen [2]) und die Metapher weist durch sich selbst auf dasjenige hin, wovon sie entlehnt ist [3]); als solches kann aber nicht die Gottheit im Allgemeinen

---

activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in s. scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire. Gent. IV, c. 11.

[1]) Principium non de principio, im Gegensatz zum Sohne als principium de principio.

[2]) Primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Dicitur autem quarto modo verbum id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere: Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis vel etiam imperantis. 1 qu. 34, art. 1.

[3]) Necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici nisi ratione manifestationis; quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est verbo manifestatum, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea quae exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi in quantum significat interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur. Ibidem.

und abgesehen von den in ihr enthaltenen persönlichen Unterschieden genommen werden, sondern nur insofern die göttliche Wesenheit im Sohne emanirt, weil eben nur diese Emanation als der dem göttlichen Denkwesen immanente Ausdruck des Gedankens demjenigen entspricht, was wir das Wort des Geistes nennen [1]). Eben so kommt es dem Sohne persönlich zu, das Bild des Vaters genannt zu werden [2]); durch diese Benennung soll ergänzend eine andere Seite der Sohnschaft hervorgehoben werden. Wird durch die Bezeichnung Wort die Geistigkeit ihres Ursprunges angedeutet, so durch den Ausdruck Bild der Inhalt dessen, was im Sohne als wesensgleichen Worte des Vaters sich ausdrückt [3]).

---

[1]) Verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione scil. quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per verbum divinum processus rationis, sed etiam rei; si autem secundum similitudinem alterius tantum, scil. quod est intellectum, sic hoc nomen verbum non importat processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen intellectum. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem; quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicujus, auferatur, jam non erit propria acceptio; unde si verbum proprie accipiatur in divinis, non dicitur, nisi personaliter; si autem accipitur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen quia nominibus utendum est, ut plures utuntur, quia secundum Philosophum usus maxime est aemulandus in significationibus nominum, et quia omnes sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur, ideo hoc magis dicendum est, quod scil. personaliter dicatur. Ver., qu. 4, art. 2.

[2]) Ipsa nativitas Filii, quae est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quae Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri per quod omnia ista designarentur. 1 qu. 34, art. 2.

[3]) De ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecunque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quae est in specie rei vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur

Der Ausdruck heiliger Geist bezeichnet zwar etymologisch nicht die Relation des subsistenten Liebewillens zu seinem Principe [1]), wird jedoch nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift in diesem Sinne genommen. Diese Sprechweise läßt sich aus dem Sinne des Ausdruckes „Geist" genügend rechtfertigen. Denn insoweit das Wort Geist etwas mehreren Gemeinsames ausdrückt, ist es geeignet, die Gemeinschaft des Vaters und Sohnes im heiligen Geiste zu bezeichnen [2]); insofern es individuell genommen ein bewegendes und treibendes Princip bedeutet, entspricht es der persönlichen Activität des hypostatischen göttlichen Liebewillens. Insofern letzterer persönlich gefaßt wird, ist auch das Wort Liebe ein nomen proprium des heiligen Geistes, in Ermangelung eines anderen Ausdruckes, der im Stande wäre, durch den ihm sprachlich eigenen Sinn einen reellen Unterschied der betreffenden Hypostase von den beiden anderen anzudeuten, wie es in den Ausdrücken: Sohn, Wort, der Fall

---

esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia ut Augustinus dicit, unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo, quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen imago est nomen personale. 1 qu. 35, art. 1.

[1]) Potest tamen — bemerkt Thomas — intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus. 1 qu. 36, art. 1.

[2]) Quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur, quod dico spirat vel generat, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod Pater spiret Spiritu sancto, vel generat Filio. Possumus autem dicere, quod Pater dicit Verbo, tanquam persona procedente, et dicit dictione, tanquam actu notionali; quia dicere importat determinatam personam procedentem; cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem; et ideo potest dici, quod Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquam persona procedente, et ipsa dilectione tanquam actu notionali. 1 qu. 37, art. 2.

ist [1]). Ein nomen proprium des heiligen Geistes ist auch die Bezeichnung Geschenk [2]). Denn im heiligen Geiste gibt sich die göttliche Liebe, deren Wesen Geben ohne Nehmen ist, der vernünftigen Creatur zu eigen.

Dasjenige, was den Personen als solchen beigelegt wird, kann selbstverständlich nicht von der göttlichen Wesenheit als solcher ausgesagt werden; denn das proprium ist eben kein commune. Sollen derlei adjectivische Bestimmungen des Notionellen und Persönlichen dennoch auf die Wesenheit übertragen werden, so müssen die Adjectiva mit einem entsprechenden Substantiv verknüpft werden, durch welches die sachliche Identität von Person und Essenz angezeigt ist [3]).

---

[1]) Ex parte intellectus sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico intelligere; et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scil. ipsum dicere et verbum. Unde in divinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii Verbi ad ipsum Verbum procedens; sed Verbum personaliter dicitur quia significat id quod procedit; ipsum vero dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis praeter diligere et amare, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam vel sapientiam genitam. 1 qu. 37, art. 1.

[2]) Donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse hujus dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis, et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur; et sic dicitur: Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus ut possessio vel servus; et sic oportet, quod donum essentialiter distinguatur a dante; et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse hujus per originem tantum; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. In quantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale. 1 qu. 38, art. 1.

[3]) Notionalia et personalia adjectiva non possunt praedicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans; possumus tamen dicere, quod essentia est res

Wenn umgekehrt Bestimmungen, welche sich auf das Wesen Gottes beziehen, specifisch auf einzelne Personen applicirt werden, so müssen die entsprechenden Ausdrücke von der Wesenheit in abstracto, von den Personen in concreto gebraucht werden [1]). Derlei Übertragungen von Wesenseigenschaften auf die einzelnen Personen sind insofern möglich, als bestimmte Eigenschaften des göttlichen Wesens zu bestimmten Personen in einer specifischen Beziehung stehen, wie die Weisheit zum Sohne als hypostasirten inneren Worte Gottes, die Güte zum heiligen Geiste als hypostatischer Vergegenständlichung des göttlichen Liebewillens. Derlei geeignete Übertragungen vom Wesen auf die Personen dienen dazu, das nach seinem Ansich für die menschliche Vernunft unbegreifliche Mysterium des göttlichen Ternars unserem Denken näher zu rücken und faßlich zu machen. In diesem Sinne läßt sich nach dem Vorgange der heiligen Väter eine vierfache Trilogie von Appropriationen [2]) aufstellen. Erstlich läßt sich in Beziehung auf das göttliche esse die aeternitas (als nicht principiirtes Sein) specifisch dem Vater, die Schönheit (species als Abglanz des Vaters) dem Sohne, die Seligkeit [usus] [3]) dem heiligen Geiste beilegen. In Beziehung auf die Einheit des göttlichen esse ist der Vater der specifische Repräsentant der Einheit [4]), der Sohn affirmirt die göttliche Wesenseinheit durch die Wesens-

---

generans vel Deus generans, si res et Deus supponat pro persona, non autem si supponat pro essentia. Unde non est contradictio, si dicitur, quod essentia est res generans et res non generans, quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia. 1 qu. 39, art. 5.

[1]) In his nominibus abstractis (essentia, sapientia etc.) est quidam ordo attendendus; quia ea, quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista: Natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam: Essentia de essentia. Ibidem.

[2]) Manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur. 1 qu. 39, art. 7.

[3]) Usus quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor..... Usus vero, quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, in quantum est donum. 1 qu. 39, art. 8.

[4]) Nam unitas dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud; et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium de non principio. Ibidem.

gleichheit (aequalitas) mit dem Vater [1]), der heilige Geist als Liebesband (connexio) zwischen beiden [2]). Faßt man die nach Außen fallende active Selbstäußerung des göttlichen Wesens in's Auge, so ist durch den Vater die göttliche Macht [3]), durch den Sohn die Weisheit [4]), durch den heiligen Geist die göttliche Güte [5]) repräsentirt. Dasjenige aber, was durch Gottes Selbstäußerung gesetzt ist, ist aus dem Vater [6]), durch den Sohn gewirkt [7]), und besteht außer Gott im heiligen Geiste [8]).

Die durch notionelle und appropriirte Eigenschaften von einander unterschiedenen Personen stehen in bestimmten Bedingungsverhältnissen zu einander, welche sich aus den Eigenschaften der Personen ergeben. Diese Verhältnisse bestehen auf Grund der Wesenseinheit, und sind durch den Hervorgang der Personen auseinander

---

[1]) Aequalitas importat unitatem in respectu ad alterum; nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio, et ideo aequalitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. Ibidem.

[2]) Connexio importat unitatem aliquorum duorum; unde appropriatur Spiritui sancto, in quantum est a duobus. Ibidem.

[3]) Potentia habet rationem principii; unde habet similitudinem cum Patre coelesti, qui est principium totius divinitatis. Ibidem.

[4]) Sapientia similitudinem habet cum Filio coelesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae. Ibidem.

[5]) Bonitas, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino qui est amor. Ibidem.

[6]) Praepositio ex importat habitudinem quamdam causae materialis, quae locum non habet in divinis; aliquando vero habitudinem causae efficientis, quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae; unde et appropriatur Patri sicut et potentia. Ibidem.

[7]) Praepositio per designat quandoque causam mediam, sicut dicimus quod faber operatur per martellum. Et sic per quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii (Joann. 1, 3), non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae, per quam agens operatur, sicut dicimus quod artifex operatur per artem; unde sicut sapientia, et ars appropriantur Filio, ita et per quem. Ibid.

[8]) Praepositio in denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo secundum suas similitudines.... Alio vero modo continentur res a Deo in quantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic in quo appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Ibidem.

bestimmt. Überall wo ein Principiirendes und ein Principiirtes ist, besteht ein Ordnungsverhältniß (ordo), welches auf die göttliche Wesenheit mit Hinweglassung der in den creatürlichen Verknüpfungen statthabenden Unterschiede des Prius und Posterius übertragen wird [1]. Die Succession in der Zeit fällt schon darum hinweg, weil überhaupt auch da, wo wirklich ein zeitliches Nacheinander zweier aufeinander bezogener Dinge statt hat, wenigstens im Begriffe der nach ihren Relationen bestimmten Dinge vom zeitlichen Nacheinander weggesehen wird. Da nun aber in Gott die Relationen die Sache selber sind, so ist ein Nacheinander schlechthin unmöglich [2], und es bleibt nur ein Auseinander übrig, gleichwie in diesem Auseinander das Verhältniß von Ursache und Wirkung wegfällt und nur das des Principes und des Principiirten übrig bleibt [3].

---

[1]) Siehe Anmkg. 1. S. 197.

[2]) In rebus creatis etiam cum id quod est a principio sit suo principio coaevum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsae relationes causae et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum. 1 qu. 42, art. 3.

[3]) Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae sicut et nomine principii; sed latini doctores non utuntur nomine causae sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius est quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem; sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus frontem lineae esse principium lineae. 1 qu. 33, art. 1.

Gemäß der doppelten Relation, die in Gottes Wesen statt hat, ist der Vater Princip der ersten processio, Vater und Sohn zugleich Princip der zweiten processio. Wie der Geist vom Vater und Sohne ausgeht, so geht er vom Vater durch den Sohn aus (vgl. Bd. I, S. 746 ff.). Ersteres ist nothwendig anzunehmen, weil sonst der heilige Geist nicht eine vom Vater verschiedene Person wäre; denn stünde der heilige Geist einzig zum Vater in Relation, und nicht auch zum Sohne, so könnte nur zwischen Geist und Vater, und nicht auch zwischen Geist und Sohn ein Gegensatz bestehen, beide letztere müßten demnach sachlich Eines und Dasselbe sein. Sind nun beide, wie der Glaube lehrt, nicht dieselbe, sondern zwei distincte Personen, und steht anderweitig fest, daß die persönliche Distinction in Gott nur durch Principiirung veranlaßt sein könne, so muß der Sohn gleich dem Vater Princip des heiligen Geistes sein [1]). Insoweit die virtus spirativa dasselbe ist in Vater und Sohn, muß der heilige Geist unmittelbar von beiden ausgehen; sieht man aber auf die Personen, von welchen der heilige Geist ausgeht, so geht letzterer nur insofern unmittelbar vom Vater aus, als dieser Princip des Geistes ist; insofern aber der heilige Geist den Sohn zum Principe hat, der selbst wieder durch den Vater principiirt ist, geht der heilige Geist nur mittelbar vom Vater aus [2]).

Die heilige Schrift lehrt uns nebst dem ewigen immanenten Hervorgange des Sohnes und Geistes aus dem Vater auch einen in die Zeit fallenden Ausgang derselben kennen. Der terminus ad quem dieses zeitlichen Ausganges ist die Welt überhaupt, und das Innere der vernünftigen Creatur im Besonderen, nicht als ob Gott nicht schon an sich überall wesend und wirkend gegenwärtig wäre [3]), sondern um an der Stätte, welche das Ziel des zeitlichen Ausganges ist, auf eine neue, früher nicht gewesene Art gegenwärtig zu sein [4]). Es gibt einen doppelten Ausgang des Sohnes und

---

[1]) 1 qu. 36, art. 2.

[2]) 1 qu. 36, art. 3.

[3]) Persona divina missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis. 1 qu. 43, art. 1.

[4]) Missio igitur divinae personae convenire potest secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod

Geistes, einen unsichtbaren und einen sichtbaren; für uns Menschen muß das unsichtbare Wesen sowie die unsichtbare Nähe und Wirksamkeit Gottes auf sichtbare Weise kund gemacht werden, auf daß wir durch die sichtbare, sinnlich wahrnehmbare Erscheinung zur Erkenntniß und Liebe der ewigen, unsichtbaren Dinge erregt würden [1]). Der Zweck der sichtbaren Erscheinung ist die unsichtbare Wirkung auf die Seele durch die Heiligung ihres Denkens und Wollens; das specifische Princip der göttlichen Wirkung auf die Erkenntnißkraft ist der Sohn, specifisches Princip der Willensbewegung der heilige Geist, und dieser zugleich der specifische Mittler dieser zweifachen innerlichen Wirkung, gemäß seiner persönlichen Eigenheit als donum [2]). Gleichwie aber der heilige Geist nach seiner persönlichen Eigenheit die Liebe ist, und gleichwie das Wort nur insoweit Princip ist, als die Liebe aus ihm hervorgeht, so hat jene, in ihrem Grunde und Erfolge zweifache, ihrem inneren Wesen nach aber Eine Wirkung auf die Seele [3]) den Affect der Liebe zum Zwecke [4]),

---

importat ex alia parte novum modum existendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumtam, et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joann. 1. Ibidem.

[1]) Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis ut per visibilia ad invisibilia manuducatur; et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones aeternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodam modo demonstravit, ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. 1 qu. 43, art. 7.

[2]) Licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni secundum quod est amor, aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scil. illa quae pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. 1 qu. 43, art. 5.

[3]) Cum missio importet originem personae missae, et inhabitationem per gratiam, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio et inflammatio affectus. Et sic manifestum est

die selbstverständlich nicht ohne Erkenntniß ihres Objectes gedacht werden kann. Indem Gott durch die gnadenvolle Wirkung des heiligen Geistes als Erkannter und Geliebter in der erkennenden und liebenden Seele gegenwärtig ist, macht er sie zu einem Heiligthume und wohnt in ihr wie in seinem Tempel [1]). Dem Vater kommt es nicht zu, auszugehen und gesendet zu werden; insofern aber er den Sohn und den Geist sendet, theilt er in diesen sich selbst der Creatur mit [2]). In die geheiligte Seele zieht sonach in gewissem Sinne Gott in der Dreiheit der Personen ein; so wie andererseits, wenn man auf den Grund der Wirkung der sichtbaren und unsichtbaren Sendung sieht, der ganzen Trinität die Abordnung der gesendeten Person zugeschrieben werden muß [3]).

---

quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia. 1 qu. 43, art. 5.

[4]) Secundum modum charitatis attenditur missio Spiritus sancti; Filius autem est Verbum, non qualecunque, sed spirans amorem..... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joann. 6: Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me; et psalm. 38: In meditatione mea exardescet ignis. Ibidem.

[1]) Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modus Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. 1 qu. 43, art. 3.

[2]) Dicendum, quod si dare importat liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat se ipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum. 1 qu. 43, art. 4.

[3]) Si igitur mittens designetur ut principium personae, quae mittitur, sic non quaelibet persona mittit, sed solum illa, cui convenit esse principium illius personae; et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus sanctus a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. 1 qu. 43, art. 8.

c. Gott im Verhältniß zur Welt.

Wenn man von einem Verhältnisse Gottes zur Welt spricht, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob Gott durch sein Sein und Wesen auf die Welt bezogen wäre, so daß er ohne dieselbe gar nicht sein könnte, gleichwie die Personen in Gott als hypostatische Relationen sich wechselseitig involviren und voraussetzen. Eine solche Relation Gottes zur Welt würde seiner Absolutheit widersprechen. Wir wollen mithin durch unsere Untersuchungen über das Verhältniß Gottes zur Welt uns nur die Nothwendigkeit zum Bewußtsein bringen, von welcher unser Verstand im Nachdenken über die causalen Thätigkeiten Gottes beherrscht wird [1]).

Zunächst muß einmal ein inneres intellectives Produciren und Aussprechen des Weltgedankens in Gott angenommen werden. Denn diese innere Conception Gottes ist die nothwendige Vorbedingung der nach Außen fallenden Setzung der wirklichen Welt. Da Gott die Vollkommenheiten aller Dinge in sich schließt, so denkt er, wenn er sich denkt, auch jene, und spricht sie, wie sein Wesen, in seinem ewigen Worte, im Sohne aus [2]). Auf diese Art existiren die Dinge, als gedachte, urbildlich in Gott; und da in Gott Denken und Wesen zusammenfallen, so sind die urbildlichen Gedanken Gottes mit dem Wesen Gottes identisch. Gott denkt die Vollkommenheiten der Dinge nicht in einem, sondern in vielen Gedanken, weil er den eigenthümlichen Gedanken jeder Wesenheit in sich her-

---

[1]) Dicendum, quod cum creatura procedit a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et voluntatem. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. 1 qu. 28, art. 1.

[2]) Verbum in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. 1 qu. 34, art. 3.

vorstellt [1]); aber er stellt diese vielen Gedanken in Einem Acte hervor, in welchem er sich nach seiner alle Vollkommenheiten der Dinge urbildlich in sich fassenden Wesenheit erkennt. Die Vielheit der Ideen ist nichts anderes als die in Einem Acte aufgefaßte Vielheit der Beziehungen des Einen göttlichen Wesens zur unterschiedlichen Vielheit der außer Gott möglichen Wesenheiten [2]).

Die gottgedachten Ideen der Dinge existiren in Gott als Urbilder der wirklichen Dinge, und als Vorbilder, nach welchen Gott die wirklichen Dinge formt [3]). Weil sich nun die göttliche Wirksamkeit eben nach jenen Ideen bestimmt, darum werden sie, obwol sachlich mit der göttlichen Wesenheit identisch, dennoch begrifflich von derselben geschieden [4]). Die göttliche Schöpferthätigkeit läßt sich als Ausführung einer im Geiste voraus erfaßten Idee mit der Wirksamkeit eines Künstlers vergleichen, unterscheidet sich aber von dieser wieder darin, daß sie nicht bloß formgebende, sondern stoffsetzende Thätigkeit ist. Das göttliche Schaffen fällt unter den allgemeinen Begriff des Hervorbringens, unterscheidet sich aber specifisch von der hervorbringenden Thätigkeit der Kunst sowol als der

---

[1]) Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur; sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur, quod in mente divina sint plures ideae. 1 qu. 15, art. 2.

[2]) Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae. Ibid.

[3]) Ἰδέα graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius; secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. 1 qu. 15, art. 1.

[4]) Licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius; ideo habet rationem ideae, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum. Ibid.

Natur. Der Künstler bildet seine Werke aus einem bereits geformten Stoffe, die Natur bildet den formlosen Stoff, das göttliche Schaffen aber setzt weder Form noch Stoff voraus, sondern bringt die Dinge aus Nichts hervor und ist eben deßhalb die nothwendige Voraussetzung alles anderen Wirkens und Bildens [1]). Das Hervorbringen aus Nichts, oder das Schaffen kommt einzig Gott zu und keiner anderen geistigen Potenz [2]); denn jede Potenz, die das Sein durch Mittheilung hat, kann nur dadurch etwas ihr Ähnliches causiren, daß sie das, was sie ist, an einem Anderen seiend macht, setzt also immer ein Etwas voraus, auf welches sie wirkt, der natürliche Einfluß ein natürliches, der geistige Einfluß ein geistiges Object [3]).

---

[1]) Non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse. Quicunque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, praesupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus ut ex ligno et aëre, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse produxit. 1 qu. 45, art. 2.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 532 ff.

[3]) Perfectum aliquod participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat naturam humanam, ita quodcunque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, praeintelligitur actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit haec; quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus

Die göttliche Causalität bedarf aber keines Substrates, weil sie die universellste Causalität ist und die universellste Wirkung setzt; die universellste Causalität ist diejenige, deren Wirksamkeit auf keine bestimmte Art des Wirkens beschränkt (contrahirt) ist, und das Universellste an den Dingen, nämlich das Sein selber setzt [1]). Zudem fällt in Gott Sein und Wirken sachlich in Eins zusammen; also braucht sein Wirken keine leidende Unterlage, um darin recipirt etwas Wirkliches auszuwirken [2]).

Schaffen heißt das Sein der Dinge verursachen. Da nun die Wirkung der Ursache entspricht, so muß das Sein der Dinge als Gewirktes aus dem Sein Gottes als dem Wirkenden abgeleitet werden; nun aber ist in Gott Sein und Wesen dasselbe, also ist das Schaffen eine Thätigkeit der göttlichen Wesenheit. Hieraus folgt, daß es nicht einseitig der einen oder anderen der drei Personen in Gott, sondern nur allen drei zugleich zugeschrieben werden könne, obschon sich andererseits die inneren Verhältnisse des göttlichen Wesens und Lebens auch in der nach Außen fallenden Schöpferthätigkeit Gottes reflectiren. Gleichwie Gott im Sohne sich denkend vergegenständlicht und im heiligen Geiste sich will und liebt, so setzt er durch den Sohn die Geschöpfe, und will und liebt sie im heiligen Geiste. Gleichwie die göttliche Natur den drei Hypostasen in Gott nach einem bestimmten Ordnungsverhältniß zukommt, so auch die der göttlichen Wesenheit zukommende Schöpfer-

---

quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit. Secundum quem modum etiam in coelestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet Eph. 3, 15: Ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis. 1 qu. 45, art. 5.

[1]) Gent. II, c. 16.

[2]) Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quae ab ipso est; actus enim, qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formae, aut aliqua inchoatio formae in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi; quia sua actio est sua substantia. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praejacentem. Gent. II, c. 16.

macht; dem Vater eignet sie als eine durch niemand Anderen überkommene Macht, dem Sohne als eine vom Vater überkommene Macht, daher nach dem Zeugnisse der Schrift Joh. 1, 3 der Vater durch den Sohn schafft. Dem heiligen Geiste aber, der die Schöpfermacht von Vater und Sohn zugleich hat, kommt es zu, dasjenige, was der Vater durch den Sohn geschaffen, zu beleben und zu leiten. Die den drei Personen zugewiesenen Functionen im Schöpfungswerke entsprechen den ihnen appropriirten Wesensattributen der Macht, Weisheit und Güte; der Vater bethätigt seine Schöpfermacht durch die Weisheit des Sohnes in der Güte des heiligen Geistes. Die Weisheit ist die Ordnerin des durch die Macht Geschaffenen, die Güte das werkthätige Princip der Verwirklichung der durch die schöpferische Causalität begründeten Ordnung [1]). Vermöge seiner Macht ist Gott die causa efficiens, vermöge seiner Weisheit die causa exemplaris, vermöge seiner Güte die causa finalis der Dinge, und demgemäß die absolute Ursache der Dinge [2]). Dem Gesagten zufolge ist in allen Werken Gottes eine Spur des dreieinigen Schöpfers zu finden [3]); die vernünftigen Creaturen aber

---

[1]) 1 qu. 45, art. 6.

[2]) Deus est sufficiens causa mundi: et finalis, ratione suae bonitatis; et exemplaris, ratione suae sapientiae; et effectiva ratione suae potentiae. 1 qu. 46, art. 1. Vgl. qu. 44, art. 2. 3. 4.

[3]) Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium de non principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum quod autem habet ordinem, repraesentat Spiritum sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque natura, secundum quod unum aliquid est; et secundum quod aliqua specie formatur; et secundum quod quemdam ordinem tenet. Et ad etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec tria reducuntur alia tria, quae ponit Augustinus: modus, species et ordo; et ea quae ponit in lib. 83 QQ: »quo constat, quo discernitur, quo

sind nicht bloß ein Werk, sondern auch ein Bild des dreieinigen Gottes, indem sie in ihrem intellectiven Leben den immanenten Ausgang des Wortes und der Liebe aus Gottes Wesen nachbildlich darstellen. Darüber hinaus gibt es noch eine dritte, höchste Stufe der Nachbildung des göttlichen Ternars im creatürlichen Sein, sofern nämlich das intellective Leben der Creaturen im Erkennen und Lieben Gottes gottförmig wird [1].

Es ist ein Glaubenssatz der christlichen Lehre, daß die Welt nicht von Ewigkeit her bestehe, sondern einen zeitlichen Anfang habe [2]. Dieser Satz läßt sich durch Vernunftgründe nicht strenge erweisen [3], weil die menschliche Vernunft weder in dem Gedanken des Schöpfers, noch in dem des Geschaffenen ein Moment findet, aus welchem sich die fragliche Lehre zwingend folgern ließe. Die Welt ist eine Setzung des freien göttlichen Willens; dasjenige aber, was der göttlichen Freiheit anheim gestellt ist, ist eo ipso kein Gegenstand einer denknothwendigen Folgerung. Eben so wenig läßt sich aus dem Begriffe der geschaffenen Dinge die Zeitlichkeit derselben als nothwendiges Prädicat folgern; denn im Denken der Allgemeinbegriffe der Dinge wird eben von den zeitlichen und räumlichen Bedingungen ihrer concreten Erscheinung ganz abgesehen. Eine Nothwendigkeit, die wirkende Ursache als ein vor dem Bewirkten Existirendes zu denken, ist nur dort vorhanden, wo das Bewirkte erst allmählig wird; denn in diesem Falle existirt die Ursache während der ganzen Dauer des Processes, dessen Schlußresultat das Sein des Bewirkten ist. Ist aber die Wirkung eine im Augenblicke erfolgende, so ist eine zeitliche Präcedenz der Ursache keine Nothwendigkeit, wie z. B. das Licht in dem Augenblicke, als es selbst entsteht, auch schon leuchtet. Da nun auch die Schöpfung im Unterschiede von der Generation und jeder anderen Veränderung ein instantaner Act ist, so ist keine zwingende Nothwendigkeit vorhanden, das Sein der Welt als ein dem göttlichen Sein später

---

congruit." Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quaecunque sic dicuntur. 1 qu. 45, art. 7.

[1]) Pot., qu. 9, art. 9.

[2]) 1 qu. 46, art. 1. 2. 3.

[3]) Bd. I, S. 335 ff.

folgendes Sein zu denken. Man kann also eine Schöpfung aus Nichts denken, ohne daß das Nichts oder Nichtsein der Dinge dem Sein derselben vorangegangen wäre. Eben so wenig ist es statthaft, etwa in einem Acte göttlicher Überlegung den Grund eines Verzuges der Schöpfung zu suchen. Eben so wenig berechtigt die Succession der zeitlichen Veränderungen, einen Anfang derselben vorauszusetzen; denn es ist ein ewiger Wechsel und Wandel der Dinge denkbar. Eben deßhalb verfängt auch der Grund nicht, als ob eine ewige Welt widersinnig Gott gleich gemacht würde; denn Gott bliebe noch immer im Unterschiede von der seit ewig veränderten Welt das seit ewig unveränderte Grundwesen. Auch von der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum in der Reihe der wirkenden Ursachen kann keine Instanz gegen die Ewigkeit der Welt hergenommen werden; denn diese Instanz gilt nur in Beziehung auf die Zahl der wesentlichen Ursachen, nicht aber in Beziehung auf deren accidentelle Vervielfältigung. In der Reihe der wesentlichen Ursachen, d. h. derjenigen, welche einen bestimmten Erfolg als letztes Ziel anstreben, muß allerdings eine Ursache die erste sein; es ist aber denkbar, daß eine der Zwischenursachen aus accidentellen Gründen in's Unbestimmte vervielfältigt wird, wie z. B. der Schmid, obwol er an sich eben nur Eines Hammers benöthigt, dennoch nach dem anderen greift, weil er einen nach dem anderen als untauglich weglegen muß. Eben so weichen die Philosophen dem Einwurfe, daß es bei einer anfanglosen Welt unendlich viele Menschenseelen geben müsse, auf verschiedene Art aus, unter Anderem auch durch die Behauptung der Seelenwanderung, oder der Sterblichkeit der Seele. Eben so wenig aber kann man die Nothwendigkeit eines anfanglosen Seins der Welt nachweisen [1]; denn es steht fest, daß Gott nichts außer sich absolut wollen muß, also hängt es von seinem freien Ermessen ab, ob und wann er Wesen außer sich schaffen wollte [2]. Die Gegengründe beruhen auf einer Verwechslung der rein logischen Denkbarkeit mit dem physischen Möglichkeitsgrunde [3], der Incorruptibilität bestimmter geschaffener Substanzen mit der Ewigkeit, der Ungezeugtheit der Materie mit einem

[1] Bd. I, S. 380 ff.

[2] Eine nähere Detaillirung der hieher gehörigen Gründe: Gent. II, c. 31 ff.

[3] 1 qu. 46, art. 1, ad 1mum.

Nichtgeschaffensein derselben — ferner auf der fälschlichen Annahme, daß im Falle einer zeitlichen Schöpfung vor der Welt ein räumliches Vacuum, also eine Welt vor der Welt, oder auch eine Zeit vor der Zeit existirt haben müsse. Einige stützen sich auf einen Zeitbegriff, der nur unter der vorausgesetzten Annahme einer seit ewig existirenden Welt giltig ist [1]; Andere glauben fälschlich, die Schöpfung sei nicht eine Willensthat, sondern ein naturnothwendiger Act Gottes. Wenn Einige glauben, daß die Welt, weil von Gott ewig gewollt, auch ewig bestehen müsse: so übersehen sie, daß eben von dem ewigen Wollen Gottes selber es abhänge, ob die Welt gleich ewig mit Gott bestehen oder einen zeitlichen Anfang haben soll. Und es läßt sich gar wol ein Grund denken, warum Gott das Letztere vorzog; weil eine in der Zeit entstandene Welt ein sprechenderes und unläugbareres Zeugniß der Schöpfermacht Gottes ist, als eine seit ewig bestehende. Wer an einen zeitlichen Weltanfang zu glauben verpflichtet ist, kann auch die Erschaffung aus Nichts nicht mehr bezweifeln.

Am Schöpfungswerke ist ein dreifaches Wirken Gottes zu unterscheiden, die Setzung der geschöpflichen Substanzen, die Scheidung derselben und die Ausschmückung der geschiedenen: opus creationis, distinctionis et ornatus. Vier Dinge sind es, welche Gott zuerst schuf: die Geisterwelt, das Empyreum, die Zeit und die irdische Materie [2]. Die Setzung der noch formlosen Substanzen, der geistigen sowol wie der körperlichen Substanz, geht aller Zeit voraus, und ist als momentaner Act durch keine Zeit meßbar. Demnach können die in der heiligen Schrift erwähnten sechs Tage der Schöpfung nur auf das opus distinctionis und opus ornatus bezogen werden, und zwar gehören nach der Annahme heiliger Ausleger: Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, drei Tage dem Werke der Scheidung, und drei Tage dem Werke der Schmückung an. Der Himmel, der am ersten Tage durch Hervorbringung des Lichtes [3])

---

[1]) Ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in VIII. Phys. contra eos, qui ponebant aeternitatem temporis, sed negabant aeternitatem motus. 1 qu. 46, art. 1.

[2]) 1 qu. 46, art. 3.

[3]) Necessarium fuit, ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis

von der Erde als dem seiner Natur nach Dunklen und Finsteren geschieden wurde, wird am vierten Tage mit seinen Sternen geschmückt; das Flüssige, das am zweiten Tage in seine obere und untere Region geschieden wurde [1]), wird am fünften Tage mit Fischen und Vögeln geschmückt; das feste Land, welches am dritten Tage vom Wasser gesondert worden [2]), wird am sechsten Tage mit

---

productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux est qualitas primi corporis; unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo propter communitatem lucis; communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione; nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo. Sic ergo oportuit ordinem divinae sapientiae manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur tanquam primi corporis forma et tanquam communior. Basilius tamen posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quae in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem. 1 qu. 67, art. 4.

[1]) Sive per firmamentum intelligamus coelum in quo sunt sidera, sive spatium aëris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur, vel secundum quod omnia corpora diaphana sub communi nomine aquarum intelliguntur. Nam coelum sidereum distinguit corpora diaphana inferiora a superioribus; aër vero nubilosus distinguit superiorem aëris partem, in qua generantur pluviae et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aëris, quae aquae connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur. 1 qu. 68, art. 3.

[2]) Dicendum quod secundum Augustinum cum dicitur: Producat terra herbam virentem, non intelligitur tunc plantas esse productas in actu et in propria natura; sed tunc terrae datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis, ut dicatur tunc taliter produxisse terra herbam virentem et lignum pomiferum i. e. producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate scripturae gen. 2, ubi dicitur: Istae sunt generationes coeli et terrae quando creatae sunt in die quo fecit Deus coelum et terram et omne virgultum agri antequam oriretur in terra omnemque herbam regionis priusquam germinaret. Ex quo eliciuntur duo; primo, quod omnia opera sex dierum creata sunt in die quo Deus fecit coelum et terram et omne virgultum agri et sic plantae, quae tertia die factae leguntur, simul sunt productae: quando Deus creavit coelum et terram. Secundo, quando plantae tunc fuerunt productae non in actu, sed secundum ra-

den lebenden Wesen der Erde geschmückt [1]). Augustinus erklärt die drei ersten Tage auf andere Weise, indem er dem ersten Tage die Formirung der geistigen Substanzen, dem zweiten die Formirung der himmlischen Körper, dem dritten die Formirung der irdischen Körper zuweist. Indeß versteht Augustinus unter den Tagen keine Zeiträume, wie andere heilige Lehrer, sondern die simultanen Apperceptionen aller in Einem Momente geschehenen Schöpfungsacte im Verstande der Engel; Morgen und Abend eines jeden Tages bedeuten sodann die Erkenntniß der Dinge nach ihrem Sein in Gott und in sich selbst. Die übrigen heiligen Ausleger stimmen mit Augustinus darin überein, daß die von Gott gesetzte Materie zu keiner Zeit ungeformt war; sie restringiren aber die Worte Himmel und Erde (1 Mos. 1, 1) auf die sichtbare Welt [2]) und behaupten

tiones causales tantum, quia data fuit virtus terrae producendi illas. Et hoc significatur cum dicitur, quod produxit omne virgultum agri, antequam actu oriretur in terra per opus administrationis et omnem herbam regionis, priusquam actu germinaret. Ante ergo quam actu orirentur super terram, facta sunt causaliter in terra. Confirmatur etiam hoc ratione, quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam causaliter vel originaliter vel actualiter opere a quo postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex terra ad opus propagationis pertinet; quia ad earum productionem sufficit virtus coelestis tanquam pater, et virtus terrae loco matris; ideo non fuerunt plantae tertia die productae in actu sed causaliter tantum; post sex vero dies fuerunt in actu secundum proprias species, et in propria natura per opus administrationis productae. Et ita antequam causaliter plantae essent productae, nihil fuit productum, sed simul cum coelo et terra productae sunt; similiter pisces, aves et animalia in illis sex diebus causaliter et non actualiter producta sunt. Pot., qu. 4, art. 2, ad 28^{vum}.

[1]) Secundum alios Sanctos in creatura corporali tres partes designantur, prima quae significatur nomine coeli; media quae significatur nomine aquae; infima quae significatur nomine terrae. Unde et secundum Pythagoricos perfectio in tribus ponitur, in principio, medio et fine, ut dicitur in I. de Coel. Prima ergo pars distinguitur prima die et ornatur quarta; media distinguitur secunda die et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die et ornatur sexta. 1 qu. 74, art. 1.

[2]) Aliis autem videtur quod sit praetermissa a Moyse productio spiritualis creaturae; sed hujus rationem diversimode assignant. Basilius enim

ihm gegenüber eine successive Scheidung der uranfänglich noch ungeschiedenen Elemente [1]), und eine actuelle Setzung der lebendigen Wesen der irdischen Weltsphäre, während Augustinus der Schöpfung bloß die Keime der Pflanzen und Thiere zuweist. Die Schöpfung und jedes einzelne Werk derselben ist ein Werk der drei göttlichen Personen. Im opus creationis ist der Vater der Schaffende, der Sohn derjenige, durch welchen geschaffen wird, und unter dem Geiste, der über den Gewässern der Tiefe schwebt, ist der heilige Geist zu verstehen [2]). Im Werke der Formation, welche das opus

---

dicit, quod Moses principium suae narrationis fecit a principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura i. e. angelica, praetermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem assignat aliam rationem; quia Moses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumsissent autem idololatrae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas; eos enim reputassent Deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam et stellas colerent tanquam Deos, quod eis inhibetur Deut. IV. 1 qu. 67, art. 4.

[1]) Alii intellexerunt informitatem materiae, non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid informe, quod nondum habet ultimum suae naturae complementum et decorem; et secundum hoc potest poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem praecesserit: quod quidem si ponatur, ordini sapientiae artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, et postea eas ad perfectum adduxit, ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam, et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor apparet, contra eos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Pot., qu. 4, art. 1.

[2]) Secundum Sanctos per Spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus, qui dicitur superferri aquae i. e. materiae informi, secundum Augustinum, ne facienda opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiae enim amor rebus quas diligit, subjicitur. Commode autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed praeexcellente potentia ut Augustinus dicit. Secundum Basilium vero »superferebatur elemento i. e. fovebat et vivificabat naturam aquae ad similitudinem gallinae incubantis, vitalem virtutem his quae foventur injiciens.«

distinctionis und opus ornatus in sich schließt, ist der Sprechende der Vater, der Sohn das Wort, durch welches der Vater sich ausspricht [1]), das Wohlgefallen aber an der Güte der durch den Sohn formirten Creaturen bezeugt sich dem göttlichen Schöpferwillen im heiligen Geiste.

Das letzte der geschaffenen Werke ist der mikrokosmische Mensch, seinem geistigen Wesen nach, wie alle vernünftigen Creaturen, ein Bild Gottes, dessen dreieiniges Leben im Denken und Wollen jeder intellectiven Substanz sich reflectirt. Leib und Seele des Menschen wurden an Einem Tage geschaffen; da sie wesentlich für einander gehören, so ist es füglich nicht zu denken, wie die Seele ohne den Leib, oder dieser ohne jene hätten bestehen sollen. Der Leib des ersten Menschen wurde aus dem feuchten Lehme der Erde gebildet [2]); dieß ist dahin zu verstehen, daß in der Mischung der vier Elementarstoffe, aus welchen der Leib gebildet worden, Wasser und Erde qualitativ überwiegen mußten, um den qualitativ stärkeren Elementen der Luft und des Feuers das Gegengewicht zu halten. Da durch die natürlichen Kräfte nichts in's Dasein gerufen werden kann, was nicht bereits keimartig vorhanden ist, so mußte der Leib des ersten Menschen unmittelbar durch göttliche Kraft gebildet werden, wodurch eine mitwirkende Dienstleistung englischer Kräfte nicht ausgeschlossen ist. Da die Menschen sich nur auf dem Wege der

---

Habet enim aqua praecipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi; unde dicitur Joann. III, 5: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. 1 qu. 74, art. 3.

[1]) Sicut formatio artificiatorum est per formam artis, quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per Verbum Dei; et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium cum dicitur: In principio creavit Deus; quia per creationem intelligitur productio materiae informis. 1 qu. 74, art. 3.

[2]) In limo terrae est terra et aqua conglutinans partes terrae. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, tum etiam quia in tota rerum productione de igne et aëre, quae sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur. 1 qu. 91, art. 1.

geschlechtlichen Zeugung vervielfältigen können, so ist auch die Entstehung des ersten Weibes aus einer übernatürlichen, göttlichen Causalität zu erklären. Der Stoff ihres Gebildes wurde vom Leibe des Mannes genommen, um zu zeigen, daß Adam Princip der ganzen Gattung sei, wie Gott Princip des Universums; ferner um das Band der Liebe zwischen beiden desto enger zu schlingen und ihre beiderseitige Bestimmung zur Unterhaltung einer unzertrennlichen Lebensgemeinschaft anzudeuten; endlich sollte diese Entstehung des ersten Weibes die Entstehung der Kirche aus Christus vorbilden. Aus beiden letzteren Gründen ist auch zu erklären, weßhalb das Weib aus der Rippe des Mannes genommen ward. Die biblische Erzählung vom Paradiese als Aufenthaltsorte des ersten Menschenpaares und von den darin gepflanzten Bäumen des Lebens und der Erkenntniß des Guten und Bösen sind im Literalsinne zu nehmen und alle pneumatischen Auslegungen nur unter Festhaltung des buchstäblichen Sinnes statthaft. Das Paradies ist ein wirklicher, auf Erden befindlicher, jetzt aber unzugänglicher Ort [1]), dessen Lage durch keine Schlüsse ausgemittelt werden kann [2]); er bot die natürlichen Bedingungen dar, unter welchen der Mensch die ihm wol nicht von Natur aus eigene, aber durch Gottes Gnade zugedachte Unsterblichkeit des Leibes hätte erlangen können. Zum Zeichen und Beweise, daß der Mensch von Natur aus unsterblich sei, wurde Adam nicht im Paradiese geschaffen, sondern erst nach seiner Erschaffung in dasselbe versetzt; hätte er sich desselben nicht verlustig gemacht, so würde er und das ihm entstammende Geschlecht bis zur Verklärung ihrer Leiber in demselben geblieben, und sodann in das Empyreum entrückt worden sein. Das Paradies ist ein Ort,

---

[1]) Locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium vel marium vel alicujus aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt. 1 qu. 102, art. 1.

[2]) Paradisus terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione, quod non competebat aliis animalibus. Et ideo ut Damascenus dicit: »in paradiso nullum irrationalium habitabat;« licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli. 1 qu. 102, art. 2.

welcher seiner Natur nach nur für solche Wesen, die eines unsterblichen Seins fähig sind, bestimmt sein konnte [1]; er sollte die inneren und äußeren Ursachen der Zersetzung und Auflösung des leiblichen Lebens abhalten — erstere durch seine reinen Lüfte, letztere durch die dem Menschen dargebotenen Erzeugnisse seines von Gott gesegneten Bodens. Die paradiesische Nahrung im Allgemeinen sollte den fortwährenden Verbrauch des die stoffliche Leiblichkeit zusammenhaltenden Fluidums durch neuen Zufluß ersetzen; die Früchte vom Baume des Lebens aber sollten im Besonderen die Lebenskraft fortwährend neu stärken und in ihrer ursprünglichen Intensivität erhalten. Freilich konnte ihr jedesmaliger Genuß die Dauer des menschlichen Leibes nur für eine bestimmte Zeit verlängern, nach deren Ablauf der Mensch sich neuerdings regeneriren mußte, bis er zur Versetzung in's Empyreum reif geworden wäre.

Die von Gott geschaffenen Dinge bestehen in Kraft des ihnen von Gott verliehenen Seins. Dieses Sein muß ihnen aber durch eine stetige Einwirkung und Mittheilung in jedem Momente ihres Bestehens vermittelt werden; dieß folgt aus dem Verhältnisse, in welchem die geschaffenen Dinge zur göttlichen Causalität stehen. Das Gewirkte kann nur dann unabhängig von der Ursache bestehen, wenn es in Kraft der wirkenden Ursache dieselbe Form erhält, welche dem Wirkenden eigen ist. Gehören aber Wirkendes und Bewirktes nicht zu derselben Species, so kann das Bewirkte die ihm durch die wirkende Ursache zu Theil gewordene Form nur unter fortgesetzter Einwirkung des Wirkenden behalten; z. B. das Wasser verliert die ihm vom Feuer mitgetheilte Wärme allmählig, wenn es

[1] Illi qui dicunt paradisum esse sub circulo aequinoctionali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos ut dicunt, superabundantia caloris; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen in II. Meteor. expresse dicit, quod regio illa est inhabitabilis propter aestum. Quod videtur probabilius; quia terrae, per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. Quicquid autem de hoc sit, credendum est, paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi. Ibidem.

nicht durch fortgesetzte Einwirkung des Feuers warm erhalten wird. Indessen kann das Wasser ohne fortgesetzte Einwirkung des Feuers wenigstens eine Weile die Wärme behalten, weil es, wenn schon nur auf unvollkommene Weise an der Natur des Feuers participirt. Hat aber das Bewirkte durchaus keinen Antheil an der Natur des Wirkenden, wie z. B. die erleuchtete Luft durchaus keinen Antheil an der Natur des Lichtes hat, so kann es die ihm mitgetheilte Form keinen einzigen Augenblick behalten, sobald die Einwirkung der formirenden Causalität aufhört. Und so verhält es sich auch mit den Creaturen in Absicht auf das ihnen von Gott mitgetheilte Sein; da ihnen die Mittheilung desselben in keinerlei Weise zum Theilhaben an Gottes Wesenheit verhilft, so besitzen sie das Sein in keinem einzigen Momente als ihr Eigenthum, sondern immerfort nur als mitgetheiltes [1]). Daher hat man sich die Erhaltung der Geschöpfe als eine fortgesetzte Schöpfung in fortwährender Einströmung des gottverliehenen Seins zu denken [2]). Die geistigen und himmlischen Substanzen erhält Gott unmittelbar, die materiellen Dinge der irdischen Welt durch die formirenden Einflüsse der himmlischen Causalitäten. Gemäß dieser Abhängigkeit von Gott dauern die geschaffenen Dinge so lange als Gott will; er will aber, daß sie, soweit es mit den Bedingungen der Weltordnung verträglich ist [3]), immerfort dauern, um seiner Güte Genüge zu thun und die Unendlichkeit seiner Schöpfermacht zu offenbaren. Diesem Willen Gottes entspricht auch die Beschaffenheit der Creaturen, weil an

---

[1]) 1 qu. 104, art. 1.

[2]) Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi.

[3]) Potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde, quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea, quae non habent contrarium, quamvis habeant virtutem finitam, perseverant in aeternum. 1 qu. 104, art. 4.

sich genommen die immateriellen Geschöpfe in ihrer Einfachheit unauflösbar, an den materiellen Geschöpfen aber wenigstens der Grundstoff, die Materie, unzerstörbar ist. Will also Gott sie nicht vernichten, so können sie nicht zu Grunde gehen.

Wie Gott das Princip des Bestehens der Dinge ist, so auch das absolute Princip ihrer Wirksamkeit, so daß sie ohne ihn gar nicht als wirkend gedacht werden könnten. Er sollicitirt die natürlichen Kräfte zum Wirken zunächst als causa finalis; denn jedes Ding wirkt, um des Guten theilhaft zu werden: gut aber ist oder scheint nur dasjenige, was eine wirkliche oder scheinbare Ähnlichkeit mit Gott dem höchsten Gute hat. Gott ist ferner absolute Ursache alles Geschehens als erster Beweger; denn wenn es keinen ersten Beweger gäbe, könnten auch die causae secundae nicht wirken. Endlich ist er es, der die Formen verleiht und erhält, in deren Kraft die Dinge, welchen sie eignen, wirken. Da nun die Formen den Dingen innerlich sind, und zwar desto innerlicher, je höher und allgemeiner sie sind, so ist das Wirken Gottes, durch welches die Formen und Kräfte bestehen, ein innerlichstes Wirken in den Dingen und absolute Bedingung ihrer Wirksamkeit [1]). Aber nicht bloß mittelbar, sondern auch unmittelbar vermag Gott die geschaffenen Kräfte in Bewegung zu setzen. Zunächst muß ein solches unmittelbares Wirken Gottes auf die geistigen Wesen angenommen werden, weil nur unter dieser Voraussetzung ihr Denken und sittliches Wollen sich erklären läßt. Sowol die Kraft, als der Inhalt des Denkens ist aus göttlicher Ursächlichkeit abzuleiten; die Kraft erstlich, weil Gott in der Ordnung der immateriellen und demzufolge intelligenten Wesen das erste Wesen und daher auch das nothwendige erste movens aller intellectiven Thätigkeit ist; der Inhalt aller intellectiven Thätigkeit ist von Gott, weil in ihm die Ideen aller Dinge urbildlich

[1]) Daraus folgt aber keineswegs, daß Gott auch Urheber des Bösen sei: Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu; sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente. 1 qu. 49, art. 2.

existiren, und daher aus ihm auf die übrigen Denkwesen übergeleitet werden [1]). Ähnlicher Weise ist Kraft und Inhalt des geistigen Wollens aus göttlicher Causalität herzuleiten; erstlich der Inhalt oder das Was des Wollens, weil nur Gott als bonum universale hinreicht, den vermöge seiner Intellectualität auf das Allgemeine gerichteten Willen in Bewegung zu setzen — weiters das Wollen selbst, weil es dem movens primum zukommt, dem geschöpflichen Willen die Richtung auf das bonum universale, welches sachlich mit dem movens primum zusammenfällt, zu geben. Aus dem Gesagten ist zugleich abzunehmen, daß der Geist nicht bloß in seinem übernatürlichen, sondern auch in seinem natürlichen Leben der unmittelbaren Einwirkung Gottes unterstellt sei. Die Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die physischen Potenzen kann nicht bestritten werden, weil im Allgemeinen, wie wir an den natürlichen Agentien, z. B. am Feuer, bemerken, diejenige Causalität, durch welche die Form ertheilt wird, auch zugleich diejenige ist, welche zur Form disponirt und den Proceß der Formirung veranlaßt. Da nun Gott als Schöpfer offenbar den Körpern die Formen unmittelbar ertheilt, so muß er auch jede andere Art des unmittelbaren Einflusses, welche den formirenden Causalitäten zukommt, auf die Körper ausüben können [2]). Aus dieser Möglichkeit eines unmittelbaren Einflusses auf die Körperwelt erklärt sich die Möglichkeit jener außerordentlichen Vorkommnisse (effectus praeter ordinem), welche man Wunder nennt [3]). Es ist nicht nothwendig,

---

[1]) Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam, et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse. 1 qu. 105, art. 3.

[2]) Nam omnis motus corporis cujuscunque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam et disponere ad formam et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit secundum quemcunque motum corpus quodcunque movere. 1 qu. 105, art. 2.

[3]) Quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divi-

daß Gott als höchste Causalität nur durch mittlere Ursachen auf die tiefer stehenden Dinge wirke; eine derartige Nothwendigkeit besteht nur für solche höhere Causalitäten, welche durch die Beschaffenheit ihrer Natur auf Wirkungen allgemeiner Art beschränkt sind. Gott aber wirkt auf die Geschöpfe nicht in naturnothwendiger Weise, sondern durch seinen Willen, der mit Übergehung der Mittelursache unmittelbar im niederen Bereiche sich bethätigen kann, gleichwie der vollendete Künstler auch die Leistungen des an Fähigkeit ihm untergeordneten Bildners übernehmen kann. Die Ordnung der Natur kann den Willen Gottes nicht binden, weil sie eben ein Werk seines Willens ist, und weil sie nicht der erschöpfende und adäquate Ausdruck seiner Macht und Güte ist, so daß keine andere Bethätigung denkbar wäre. Wollte man eine solche nicht zugeben, so würde man Gott eine geringere Macht über die Natur einräumen, als thatsächlich der menschlichen Seele in Ansehung des menschlichen Leibes zukommt; denn wir wissen aus Erfahrung, daß lebhafte Imaginationen und Empfindungen unmittelbar durch sich selbst den Körper krank oder gesund machen können. Auch die Himmelskörper vertreten öfter durch ihre Wirksamkeit die den Elementen eigenthümlichen causalen Einflüsse. Daß Gott öfter praeter ordinem wirke, darf um so weniger befremden, da in der natürlichen Wirksamkeit der Dinge öfter Außerordentliches vorkommt; so z. B. wenn ein Kind geboren wird, welches an einer Hand sechs Finger hat. Endlich darf man auch den teleologischen Grund der Wunder nicht gering anschlagen; sie dienen den Zwecken der göttlichen Offenbarung

---

nitus fiunt, miracula dici solent. Admiramur enim aliquid, quum effectum videntes, causam ignoramus. Et, quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam incognita, inde contingit, quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur et aliqui non mirantur; astrologus enim non miratur videns eclipsin solis, quia cognoscit causam; ignarus autem hujus scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quantum ad illum. Illud ergo simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam; et hoc sonat nomen miraculi, ut scil. sit de admiratione plenum, non quoad hunc vel quoad illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus. Gent. III, c. 101.

und des menschlichen Heiles, auf welche ja die gesammte Ordnung der Natur abzweckt [1]). Man kann aber nicht behaupten, daß das außerordentliche Wirken Gottes ein widernatürliches sei. Die Natur verhält sich zu Gott, wie das Instrument zum Künstler; ein beliebiger, jedoch zweckmäßiger Gebrauch des Instrumentes ist nicht widernatürlich. Was der Natur entspreche oder widerspreche, bestimmt einzig Gott, der das erste und höchste Maaß alles Anderen ist; dasjenige also, was der von Gott den Dingen gegebenen Bestimmung entspricht, kann niemals unnatürlich sein. Liegt ja doch eine solche, von der ursprünglichen Formation und Ordnung der Dinge abweichende Gebrauchsfähigkeit und Verwendung in dem ursprünglichen Vermögen des Dinges; also ist eine wunderthätige Wirkung auf ein Ding keine der Natur desselben angethane Gewalt.

Der Zweck der göttlichen Einwirkung auf die geschaffenen Dinge ist deren Vollendung, welche Gott so gewiß wollen muß, als er die Urgüte selbst ist, und in dieser seiner Eigenheit sich selbst das Motiv zum Schaffen gewesen ist [2]). Die göttliche Einwirkung auf die geschaffenen Dinge zum Zwecke ihrer Vollendung nennt man die göttliche Weltregierung, welche sich über alles Geschaffene erstreckt, weil Alles für einen gemeinsamen höchsten Zweck, für Gott selbst geordnet ist. Aus eben diesem Grunde kann sich nichts der von Gott festgestellten allgemeinen Ordnung entziehen; es gibt wol zufällige Vorkommnisse, die von ihrer besonderen Regel abweichen, aber dieses Vorkommen des Zufälligen gehört selber zur Ordnung des Ganzen. Die Bösen, welche Gott widerstreben, bringen nur sich um ihr eigenes besonderes Bestes, werden aber durch die sie treffende Strafe der unverbrüchlichen Ordnung des Ganzen unterworfen. Die Leitung der Welt steht, soweit es sich um Aufrechthaltung des Gedankens der im Allgemeinen und in allen besonderen Beziehungen durchgreifenden Ordnung handelt, unter dem unmittelbaren Einflusse Gottes; die Ausführung und Verwirklichung dieses Gedankens aber

---

[1]) Gent. III, c. 99.

[2]) Cum optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare. 1 qu. 103, art. 1.

ist, entsprechend der Idee der gottgegründeten Weltordnung, zum Theile geschöpflichen Causalitäten übertragen, indem Gott das Niedere durch das Höhere regiert. Gott hat solche vermittelnde Potenzen geschaffen, um seine Weltregierung auf eine vollkommenste Weise einzurichten. Denn sie ist desto vollkommener, je mehr den regierten Potenzen von der göttlichen Vollkommenheit mitgetheilt wird; die von Gott beherrschten Geschöpfe sind aber desto vollkommener, je mehr sie nicht bloß an sich gut und zweckmäßig sind, sondern die ihnen eignende Vollkommenheit auch anderen Dingen mitzutheilen vermögen. Die durchgängige und vom Wollen oder Nichtwollen der Creaturen unabhängige Beziehung und Unterordnung alles Geschehens in Zeit und Welt auf einen höchsten gottgewollten Zweck ist als Werk der göttlichen Vorsehung aufzufassen. Da in Gottes Denken die ganze Ordnung der Dinge präexistirt, so muß es nothwendig eine Vorsehung geben; und da Alles und Jedes, was geschieht, seine Zweckbestimmung zuletzt und zuhöchst vom movens primum zu empfangen hat, so muß sich auch die göttliche Vorsehung auf Alles und Jedes erstrecken [1]). Das Vorkommen zufälliger Ereignisse ist kein Zeugniß wider das Walten einer göttlichen Vorsehung. Denn auch das Accidentelle läßt sich im denkenden Verstande zur Einheit verknüpfen; und wie der Intellect eine solche Einheit auffassen kann, so kann er auch ihr Vorkommen in der Wirklichkeit veranlassen. So sind z. B. das Graben und das Finden eines Schatzes zwei Dinge, die in einem zufälligen Zusammenhange mit

[1]) Necesse est dicere omnia divinae providentiae subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet: Cum omne enim agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi entis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia non solum incorruptibilium sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocunque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom. XIII, 1: Quae a Deo sunt, ordinata sunt. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae. 1 qu. 22, art. 2.

einander stehen; wie die Verbindung beider Facta mit einander denkbar ist, so kann auch Jemand, der um einen verborgenen Schatz weiß, einen Anderen, der darum nicht weiß, veranlassen, an einem bestimmten Orte zu graben, wo der Schatz verborgen ist. Für den Grabenden ist es etwas Zufälliges, daß er auf den Schatz stößt, den er gar nicht vermuthete; nicht so für denjenigen, welcher den Befehl zum Graben gab [1]. Insofern die geschöpflichen Kräfte in ihrem zufälligen Handeln und Wirken ohne Absicht und Wille eine ihnen zugewiesene Bestimmung erfüllen, wird mit Recht gesagt, daß es ein Schicksal gebe, obschon die heiligen Lehrer der Kirche diesen Ausdruck wegen seiner Nebenbeziehung auf den astrologischen Fatalismus des Heidenthums vermeiden. Das Schicksal zieht nicht an sich, sondern unter der Bedingung des göttlichen Vorauswissens eine unabänderliche Nothwendigkeit nach sich; seiner Herrschaft sind nur die Naturkräfte, nicht aber die geistigen Potenzen unterworfen. Denn das Fatum drückt eine Determination der causae secundae zu einem bestimmten Zwecke aus; die geistigen Potenzen sind aber, weil sie das Vermögen der Selbstbestimmung haben, ihrer Natur nach den causis secundis nicht untergeordnet, also auch nicht von Natur aus einem Fatum unterworfen. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie nicht einer unmittelbar in Gottes Willen gegründeten Vorherbestimmung unterworfen sein könnten. Eine solche Vorherbestimmung muß es sogar geben, so gewiß es eine Vorsehung gibt, welche die Creaturen für ihren letzten Zweck ordnet; wie die körperlichen und sinnlichen Wesen durch eine letztlich von Gott ausgehende Einwirkung auf ihr natürliches Ziel hingelenkt werden, so müssen die geistigen Wesen durch unmittelbare göttliche Causalität auf ihr höchstes übernatürliches Ziel hingerichtet werden, dessen Erreichung über ihre natürlichen Kräfte hinausliegt. Der Gedanke an diese Hinlenkung muß nun offenbar in Gott präexistiren; und die Präexistenz dieses Gedankens in Gott heißt eben Vorherbestimmung. Wie in der göttlichen Providenz im Allgemeinen, so wird auch in der Prädestination im Besonderen zwischen der Conception und Ausführung des göttlichen Gedankens unterschieden; zur Ausführung gehört die Berufung und Verherrlichung. Die prädestinirenden Gedanken werden von Gott in souverainem Wollen mit bestimmender Rücksicht auf

---

[1] 1 qu. 116, art. 1.

die Repräsentation seiner einzigen Vorzüglichkeit (bonitas) in den Creaturen gefaßt; wie überhaupt die an sich Eine und einfache Wesenheit Gottes nur durch eine Vielheit und Verschiedenheit in den Creaturen dargestellt werden kann, so muß es auch im Reiche der Gnade eine solche Abstufung und Verschiedenheit geben, und die von Ewigkeit zur Ausfüllung der höchsten Stufen Bestimmten sind eben die Prädestinirten. Eben hieraus ergibt sich aber auch, daß es einen von Ewigkeit her feststehenden Reprobationsbeschluß Gottes gebe; denn wie Einige die höchsten Stufen einnehmen, so müssen Andere die unteren Grade ausfüllen — wie Einige vorzugsweise die Barmherzigkeit Gottes zu repräsentiren haben, so muß es auch Repräsentanten der strafenden Gerechtigkeit Gottes geben, und die Zahl derselben ist von Ewigkeit her eben so genau vorausbestimmt, wie jene der Erwählten, weil sie hinsichtlich der geistigen Wesen für die Ordnung des Ganzen eben so wesentlich ist, wie im Bereiche der physischen Welt die Zahl der Species, der Elemente, der Sterne und der himmlischen Sphären für die Ordnung des sichtbaren Ganzen wesentlich ist — oder kurzgesagt, weil alles Incorruptible in der harmonischen Ordnung des Weltganzen auch der Zahl nach genau bestimmt sein muß. Eben diese unverbrüchliche Ordnung bringt es auch mit sich, daß nur verhältnißmäßig Wenige zur Seligkeit auserwählt sein können [1]), also verhältnißmäßig Viele von Ewigkeit her reprobirt sein müssen, ohne daß jedoch hiedurch Verdienst und Schuld der Seligen und Verdammten annihilirt wird, indem eben jener unverbrüchlich festgestellten Ordnung gemäß der

---

[1]) Bonum proportionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus, et deficit ab hoc bono ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus; sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae; pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem peccati originalis, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae. 1 qu. 23, art. 7.

Finalzweck des Ganzen von Seite der Geistwesen durch zufällige Handlungen (d. i. solche, deren Gegentheil möglich wäre) realisirt werden soll. Gott darf nach souverainem Belieben reprobiren, weil kein Geschöpf auf die seligmachende Gnade ein Recht hat; wie er aus einer und derselben Materie verschiedene Körper formt, höchsten und niedersten Ranges, so kann er auch den Geistwesen viel oder wenig Gnade schenken, wie er eben will. Zudem hat die Erfüllung des Beschlusses der Verwerfung nicht in einem Wirken, sondern bloß in einem Unterlassen Gottes seinen Grund; nicht Gott drängt zur Sünde [1]), sondern indem er seine Gnade nicht gibt, stürzen die Gottverlassenen in die Sünde [2]). Er läßt aber Niemand fallen, ohne Andere dafür zu erwählen; so sind an die Stelle der gefallenen Engel die Menschen, an die Stelle der verstockten Juden die Heiden getreten. Und die sündigenden Wesen müssen selber durch ihre Bosheit etwas zur Förderung des Gesammtzweckes beitragen; sie sind also in den göttlichen Weltplan aufgenommene Werkzeuge der göttlichen Vorsehung. Die Prädestinirten können aus dem Buche des Lebens [3]), in welches sie seit ewig eingeschrieben sind, nicht

---

[1]) Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis; sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva, quum tamen ex ea sit, quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati. Gent. III, c. 162.

[2]) Hoc autem auxilium est non infusio gratiae sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur et provocantia ad peccatum comprimuntur; adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quae homini confert. Quum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod ejus justitia exigit, dicitur eos obdurare vel excoecare vel aliquid eorum, quae dicta sunt Exod. X, 1; Isai. VI, 10; LXIII, 17; Rom. I, 28. Ibidem.

[3]) Liber vitae importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum ad id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet: hoc enim est proprium officium ad

ausgelöscht werden; diejenigen aber, welche nicht nach göttlicher Vorherbestimmung, sondern nur durch die erbarmungsvoll verzeihende Gnade Gottes auf das ewige Leben Anwartschaft haben, sind bloß bedingnißweise eingetragen, können deßhalb wieder aus dem Buche des Lebens gelöscht, jedoch auf's Neue in dasselbe eingeschrieben werden [1]). Gemäß dem zuvor hervorgehobenen Unterschiede zwischen Prädestination und Reprobation gibt es nur ein Buch des Lebens, aber kein Buch des Todes [2]).

II. Das unsichtbare Geisterreich.

a. Die unsichtbaren Geistwesen nach ihrem ursprünglichen, gottgesetzten Sein und Wesen.

In der Stufenreihe der geschaffenen Wesen stehen Gott zunächst die reinen Geister. Sie sind vermöge ihrer intellectiven Natur nothwendig als immaterielle Wesenheiten zu denken [3]); und eben so als

---

quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens est vita gloriae. Unde proprie liber vitae respicit vitam gloriae. 1 qu. 24, art. 2.

[1]) Illi qui sunt ordinati ad habendam vitam aeternam non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae non simpliciter sed secundum quid; quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam non in se ipsa, sed in sua causa; et tales possunt deleri de libro vitae; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid praesciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scil. Deus scit aliquam prius ordinari in vitam aeternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia. 1 qu. 24, art. 3.

[2]) 1 qu. 24, art. 1, ad 3tium.

[3]) Wären sie materielle Wesen, so müßte ihre Materie eine andere sein, als jene der sinnefälligen Geschöpfe: Non enim est possibile, quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota remanet substantia indivisibilis ut dicitur Physic. I. Sic igitur relin-

körperlos, weil sie vermöge der höheren Vollkommenheit ihrer intellectiven Natur nicht gleich den Menschengeistern an eine Vermittelung ihrer Thätigkeiten durch sinnliche Anschauungen und leibliche Organe gewiesen sind. Sie sind demzufolge auch gar nicht zu einer Wesensvereinigung mit einem Leibe geschaffen; wenn sie nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift in sichtbarer Gestalt erschienen sind, so war diese nur eine zum Zwecke sinnlicher Verdeutlichung ihres Wesens und göttlichen Auftrages [1]) angenommene und verdichtete Lufthülle [2]), die zwar von dem Engelgeiste selber gebildet und bewegt wurde, aber als ein seelenloses Gebilde keine der organischen Functionen des menschlichen Leibes übte, weil diese nur unter Voraussetzung einer substanziellen Vereinigung von Form und Materie möglich sind, zu welcher Vereinigung der Engelgeist seiner Natur nach gar nicht geeignet ist [3]). Wenn auch ihr sichtbares Wandeln eine wirkliche Bewegung im Raume, und auch eine accidentelle Veränderung ihrer geistigen Präsenz im Raume war, weil sie weder allgegenwärtig sind wie Gott, noch es zu ihrer Natur gehörte,

---

quitur quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati; quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. 1 qu. 50, art. 2.

[1]) Sicut enim a sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus. 1 qu. 51, art. 2.

[2]) Licet aër in sua raritate manens non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic Angeli assumunt corpora ex aëre, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem. Ibidem.

[3]) Quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, in quantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab Angelis per corpora assumta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium; quia secundum Philosophum in libr. de Somn. et Vigil.: cujus est potentia, ejus est actio. Unde nihil potest habere opus vitae quod non habeat vitam, quae est potentiale principium talis actionis. 1 qu. 51, art. 3.

gerade an diesem oder jenem Orte der Erde zu sein, so ist doch ihr Sprechen nicht menschliches Sprechen, sondern nur eine menschenähnliche Kundgebung, das Genießen von Speisen hat nur eine symbolische Bedeutung als Bild eines geistigen Genießens, wie ihre ganze Erscheinung nur bildliche Repräsentation des Höheren, reinen Geistigen und Himmlischen, ebendeßhalb aber kein Scheinbild und keine Täuschung ist [1]). Die 1 Mos. 6, 4 erwähnten Söhne Gottes sind keine Engel, daher kann auch die ihnen zugeschriebene Handlung nicht als Einwand gegen die hier entwickelte Erklärung der Engelerscheinungen gebraucht werden [2]).

Obgleich reine Geister, sind die Engel doch keine absoluten Geister; absoluter Geist ist Gott allein als actus purus. Insofern nun die Engel keine absoluten Formen sein können, kann man ihnen in übertragenem Sinne eine Art Materialität beilegen, wodurch aber eben nur der nothwendige Unterschied ihrer Natur von der göttlichen Natur ausgedrückt werden soll [3]). Zufolge dieses Unter-

---

[1]) Sicut non est contra veritatem, quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad astruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed quod per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod per corpora ab eis assumta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent; quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos. Ibidem.

[2]) Si ex coitu daemonum aliqui interdum nascantur, hoc non est per semen ab eis decisum aut a corporibus assumtis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem (ut Augustinus dicit Trin. III, 8. 9), ut sic ille qui nascitur, non sit filius daemonis, sed illius hominis, cujus semen est acceptum. Ibidem.

[3]) Dicendum, quod substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum; et hac ratione dicitur quod Angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea. 1 qu. 50, art. 1.

schiedes müssen in ihrem Sein und Thätigsein Potenzialität und Actualität auseinandertreten; und so wenig sie durch sich selbst actu existiren, eben so wenig können sie kraft ihrer Natur Alles actuell erkennen, obschon diese vermöge ihrer Geistigkeit potenziell auf alles Erkennbare ohne Beschränkung gerichtet ist. Weil aber die geistige Potenzialität der reinen Geister über die nothwendige generische und specifische Beschränktheit ihres Seins hinausstrebt, so sind in ihnen auch Sein und Thätigsein verschieden, und demzufolge auch Vermögen und Wesenheit [1]); daher der Ausspruch des Areopagiten: Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Der Engel erkennt unmittelbar durch sich selbst so viel, als er wesenhaft in sich faßt, also sich selbst; alle anderen geistigen und körperlichen Wesen aber durch die ihm eingezeugten Ideen derselben. Die seinem Wesen aufgedrückten Ähnlichkeiten mit allen anderen Dingen sind etwas zu seinem individuellen Sein Hinzugekommenes, obschon durch die Rangstellung desselben nothwendig Gefordertes; sie werden daher im Unterschiede von seiner eigensten Natur species connaturales genannt [2]). Seine natürliche Gotteserkenntniß hat etwas mit seiner

---

[1]) Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus est quaedam potentia intelligentis. 1 qu. 79, art. 1.

[2]) Sicut Augustinus dicit (sup. Gen. ad lit. II, c. 8), ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt. Uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno exstiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium; ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum vero naturarum tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per hujusmodi species

Selbstkenntniß und etwas mit seiner natürlichen Erkenntniß der anderen Dinge gemein: da sein Wesen ein Bild und Spiegel Gottes ist, so erkennt er Gott aus sich selbst; da er aber als Geschöpf nur ein inadäquates Bild seines Schöpfers sein kann, so erkennt er Gott nur unvollkommen und bildlich, ohne sein Wesen zu schauen und zu fassen. Zum Gegenstande natürlicher Anschauung hat also der Engel nur sich selbst; er vermag aber aus sich selbst nicht nur sich, sondern auch Gott zu erkennen, obgleich er ihn gleich allen anderen Dingen nur bildlich erkennt, und ohne ihn zu fassen, während er die anderen Dinge außer Gott aus ihren Ideen auch wirklich begreift. Man nennt dieses Begreifen im Unterschiede von der natürlichen Anschauung, durch welche der Engel nur sich selbst auffaßt, die intellectuelle Anschauung; und wir haben somit eine dreifache natürliche Erkenntniß der Engel: die natürliche Anschauung ihrer selbst, die intellectuelle Anschauung aller anderen Dinge außer Gott, die aus ihrem Gott spiegelnden Wesen geschöpfte Erkenntniß Gottes ohne Anschauung desselben, d. i. ohne Erfassung der göttlichen Essenz oder dessen, was Gott ist. Die materiellen Dinge sind dem Engel dadurch erkennbar, daß er als ein höchstgestelltes Wesen das Reelle und Gute aller unter ihm stehenden Wesen aufgehoben in sich trägt; und weil er als Geistwesen auf geistige Weise es in sich trägt, so muß er es auch auf geistige Weise, d. i. ideell oder durch intellectuelle Anschauung erkennen [1]). Und da gleich dem Esse der Dinge

---

impressas tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret. 1 qu. 56, art. 2.

[1]) Talis est ordo in rebus quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo sicut in summo rerum vertice omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit de div. nom.. Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius de coel. hier.. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia

auch die Kräfte derselben in den höheren Existenzen vorhanden sind, und zwar in höherer Concentration und darum einheitlicher und universeller [1]): so muß der Engel auch beide Erkenntnißkräfte des Menschen, die auf das Allgemeine gehende intellective, und die auf das Besondere an den Sinnendingen gerichtete sensitive Erkenntnißkraft in sich aufgehoben tragen; er erfaßt demnach nicht nur die Allgemeinbegriffe der Gattungen und Arten der Sinnendinge, sondern auch die Idee jedes sinnlichen Einzeldinges. Da Gott nicht bloß Urheber der Formen, sondern auch der Materie der Sinnendinge ist, so sind nicht nur die Species, sondern auch die individuellen Existenzen auf göttliche Causalität zurückzuführen; und da alle aus Gott ausgeflossene Wirklichkeit ideell auch in den englischen Geistern vorhanden ist, so müssen in ihnen selbstverständlich auch die Bilder der durch Gott geschaffenen Einzelexistenzen vorhanden sein. Wie Gott in seiner Wesenheit, so müssen die Engel in ihrem Erkennen alles Seiende im Allgemeinen und Einzelnen umfassen. Aber nur auf dasjenige, was in dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes seinen wesenhaften Grund hat, erstreckt sich die natürliche Erkenntniß der reinen Geister; die darüber hinausreichenden Mysterien der Gnade, die geheimen Gedanken und Entschließungen des menschlichen Herzens, so wie alles Zukünftige als solches und soweit es nicht aus sicheren Gründen vorauszusehen ist, kann ihnen nur durch göttliche Offenbarung kund werden. Das Zukünftige als solches ist ihnen verborgen, weil sie, obwol überzeitlich (aeviterna entia), dennoch keine ewigen Wesen (sempiterna entia) sind [2]); die Vorgänge

---

cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species. 1 qu. 57, art. 1.

[1]) Sicut in ipso homine patet, quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia, quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis; et simile etiam est in aliis considerare. 1 qu. 57, art. 2.

[2]) Vgl. oben S. 275. — Licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum quod dicit Augustinus (Gen. ad lit. VIII, c. 20 sqq.), quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus; et ita cum sit successio in intellectu

im Inneren der geistigen Wesen so wie die auf die Heilsökonomie sich beziehenden Anordnungen Gottes beruhen auf freien Entschliessungen, für welche sich einzig sein Wille als solcher Grund ist, können daher kein Gegenstand natürlicher Einsicht sein. So gibt es demnach eine zweifache Erkenntniß der Geister, eine natürliche und eine übernatürliche; ihr übernatürliches Erkennen resultirt aus einem Schauen des göttlichen Wortes und der Dinge im göttlichen Worte. Daher die Unterscheidung zwischen der abendlichen und mittägigen Erkenntniß der reinen Geister, obschon diese Unterscheidung von Einigen nicht auf den Unterschied des Erkenntnißprincipes, sondern des erkannten Objectes, nach der Verschiedenheit seiner Existenz an sich und in Gott bezogen wird [1]. Vermöge der Stellung, welche die Engel in der Reihe der geschaffenen Wesen einnehmen, ist sowol ihre natürliche, wie ihre übernatürliche Erkenntniß auch dem modus nach um eine Stufe über das menschliche Erkennen hinaufgerückt. Ihr natürliches Erkennen ist vermöge der ihnen eingeschaffenen Species connaturales stets ein actuelles oder habituelles, niemals ein bloß partielles; daher in Beziehung auf sie der beim Menschen obwaltende Unterschied zwischen dem intellectus possibilis und agens wegfällt. Von einer Potenzialität kann im englischen Erkennen nur in Rücksicht auf nachfolgende göttliche Offenbarungen die Rede sein [2]. Ihr übernatülich es Erkennen resultirt im Unter-

---

Angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia. 1 qu. 57, art. 3.

[1]) Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura videndo Verbum, sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius. 1 qu. 58, art. 7.

[2]) Intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora scil. coelestia non habent potentiam ad esse quae non sit completa per actum; ita coelestes intellectus, scil. Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. Sed quantum ad ea quae eis

schiede vom übernatürlichen Erkennen der Zeitmenschen aus der Anschauung Gottes, und hier fällt alle bloße Habitualität des bereits wirklich erlangten Erkennens hinweg, weil die Seligkeit, in welcher das Anschauen Gottes besteht, ununterbrochene Actualität ist. Da Gott der absolute Inbegriff alles Seienden ist, so erfassen die Engel im Anschauen Gottes alles Erkennbare in einem simultanen Acte, ihr natürliches Erkennen hingegen ist an eine Succession gebunden, weil für den creatürlichen Verstand die Dinge außer ihrer absoluten Einheit in Gott nur in einer Vielheit verschiedener, unter keinem Gesammtbilde zu vereinigender Ideen denkbar sind [1]. Da aber das Denken der reinen Geister stets ein rein ideales ist, so ist es auch als bloß natürliches Denken über alle Functionen des ratiocinirenden menschlichen Verstandes schlechthin erhaben, befaßt sich weder mit Schlüssen noch mit Urtheilen im Aufeinanderbeziehen von Subject und Prädicat; da nun in letzterer Function die Möglichkeit der Verstandesirrthümer gelegen ist, so ist das Denken der reinen Geister an sich irrthumslos, es wäre denn, daß sie in Folge eines verkehrten Wollens ihre an sich truglose, natürliche Einsicht für die einzig maaßgebende hielten mit Ausschluß dessen, was Gott in Beziehung auf die übernatürliche Ordnung der Dinge verfügt [2].

---

divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora coelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole. 1 qu. 58, art. 1.

[1] Über die gleichzeitige Vereinbarkeit des natürlichen und übernatürlichen Erkennens sagt Thomas: Imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa; nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum, et dialecticum; et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum et per speciem innatam. 1 qu. 58, art. 7.

[2] Angeli per quodquid est rei cognoscunt omnes enunciationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem, quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur; non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non judicant de his quae supernatu-

Vermöge ihres intellectiven Erkennens haben die reinen Geister auch einen selbstständigen Willen. Wille ist Vermögen der Selbstbewegung. Geistige Wesen müssen sich selbst bewegen können; denn sie bringen das Princip der Thätigkeit oder die actuirende Form ihrer Thätigkeit, nämlich den intellectiven Gedanken aus sich selbst hervor, sind also Herren der durch ihr Denken veranlaßten Handlungen, während die Sinnendinge und Sinnenwesen die zum Agiren sollicitirenden Formen ihres Seins und Lebens entweder gar nicht oder doch nur unter dem bestimmenden Einflusse äußerer Ursachen und innerlicher Nöthigung aus sich hervorbringen, und darum auch in der dadurch veranlaßten Thätigkeit unfrei und unselbstständig sind [1]. Der Wille der reinen Geister ist nicht mit ihrer Wesenheit

---

raliter ad rem pertinent nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum. 1 qu. 58, art. 5.

[1]) Principium cujuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, quum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter, quum per formam naturalem unumquodque habeat esse in sua natura; nihil autem potest sibi esse causa essendi; et ideo ea quae moventur naturaliter, non movent seipsa; non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus quae in sensum agunt et dijudicatae per naturalem aestimationem; unde licet quodammodo dicantur movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura; in quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata

identisch, sondern etwas zu derselben Hinzugekommenes, weil er die Inclination des Geistes zu etwas außerhalb seiner Wesenheit Gelegenem ausdrückt; gleichwie das natürliche Streben des Körpers nach Oben oder Unten von dem, was er an sich ist, verschieden und die Eigenschaft der Schwere oder Leichtigkeit ein Superadditum der körperlichen Substanz ist. Der Wille strebt nach dem Guten; der geschaffene Wille sucht das Gute eben so außer sich, wie der physische Körper seinen natürlichen Ort, indem nur Gott als der unendlich Gute absolut in sich selbst ruhen kann; also ist der Wille des reinen Geistes von seiner Wesenheit verschieden. Eben so ist der Wille des reinen Geistes von seinem Verstande verschieden, weil das Verhalten beider sich nicht einer einzigen Potenz beilegen läßt; der Verstand bezieht sich auf etwas Äußeres, soweit er dieses auf gewisse Art in sich selbst hat; der Wille strebt zu demselben hin, wie es sachlich existirt, weil er es als solches nicht zu eigen hat [1]). Den Geistwesen kommt vermöge der Geistigkeit ihres Wesens Wahlfreiheit zu, sie haben als Intellectualwesen ihr Handeln in ihrer Gewalt; denn sie bestimmen sich zum Handeln durch ein unabhängiges Urtheil, sie haben aber ein freies Urtheil, weil sie über ihre geistige Thätigkeit zu reflectiren vermögen und demgemäß auch wissen, was sie wollen — mit anderen Worten, weil sie immaterielle, intellective Wesen sind [2]). Als solche vermögen sie jedes besondere Gut unter die all-

---

et plantas; inquantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum et judicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moventur; unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis quam artifex concipit et excogitat et per quam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium; habent igitur voluntatem. Gent. II, c. 47.

[1]) 1 qu. 59, art. 2.

[2]) Liberum est quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. Quaecunque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent, et haec sola judicio agunt; nam movens seipsum dividitur in movens et motum; motum autem est appetitus ab intellectu et phantasia aut sensu motus, quorum est

gemeine Idee des Guten zu subsumiren; also ist ihr Urtheil über die einzelnen und besonderen Güter kein naturnothwendig bestimmtes, sondern ein unabhängiges und freies Urtheil, und muß nicht von der Rücksicht auf ein bestimmtes besonderes Gut ganz eingenommen werden, da die ihnen präsente allgemeine Idee des Guten viele andere außer und neben dem bestimmten fraglichen Gute noch denkbare Güter in sich schließt. Die Richtung aber auf das Gute im Allgemeinen steht nicht mehr in der Wahl der Geister, sondern ist ihnen von Natur aus eigen, daher sie sich dem Wollen desselben nicht entziehen können. Diesem doppelten Willen gemäß, dem natürlichen und wahlfreien, muß ihnen auch eine doppelte Liebe zugeschrieben werden, eine natürliche und eine freie; die natürliche Liebe geht auf dasjenige, was schlechthin gut ist und um seiner selbst willen begehrt wird, die wahlfreie Liebe auf dasjenige, was dem Begehren der natürlichen Liebe als Mittel dient. Hieraus ist ersichtlich, daß der Wille der reinen Geister in seiner ursprünglichen gottgesetzten Beschaffenheit unvollkommener ist als ihr Verstand; denn dieser ist in seinem Erkennen an keine ratiocinative Vermittelung gebunden, welche im Erkenntnißleben des menschlichen Geistes die Parallele zu den Functionen des wahlfreien Willens bildet [1]). Die

---

judicare. Horum igitur haec sola libere judicant, quaecunque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur; oportet enim, si se ad judicandum agit, quod suum judicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi judicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque liberae actionis sunt nec motus; intellectualia vero non solum liberae actionis sed etiam liberi judicii; quod est liberum arbitrium habere. Gent. II, c. 48.

[1]) Actus appetitivae virtutis est secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud; et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinetur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. 1 qu. 60, art. 2.

natürliche Liebe des Engels geht auf sich, auf Gott und alle denkfähigen Mitwesen. Dasjenige, was er natürlicher Weise an sich liebt, ist die allen Geistern gemeinsame Natur; daher er dieselbe in allen anderen mit derselben Liebe liebt, wie an sich selbst. Gott aber muß in der natürlichen Werthschätzung des Engels über Allem, auch über dem eigenen Selbst des Engels stehen, weil Gott dasjenige, was der Engel nur unvollkommen und partiell ist, in vollkommenster und universellster Weise ist [1]). Gegenstand der wählenden, nicht von Natur aus vorhandenen Selbstliebe des Engels ist dasjenige, was er aus Liebe zu sich begehrt; an den übrigen Engeln liebt er aus freier Wahl dasjenige, was nicht zur gemeinsamen Natur der Engel gehört, also die individuelle Trefflichkeit, durch welche sie sich von ihm unterscheiden, oder nebst ihrer wesentlichen Gleichheit mit ihm übereinkommen.

Insofern die reinen Geister ihre Gedanken äußern und mittheilen, muß man ihnen auch ein Sprechen beilegen, freilich mit Beseitigung alles specifisch Menschlichen an der Sprache. Bei einer rein geistigen Verständigung mit anderen Wesen fällt alle sinnliche Vermittelung hinweg; sie bedarf daher weder hörbarer Laute, noch eines räumlichen Beisammenseins der sich gegenseitig verständigenden Wesen. An die Stelle der sinnlich hörbaren Ansprache tritt eine

---

[1]) Unumquodque in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in se ipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in II. Physic. Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus, et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam se ipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur. 1 qu. 60, art. 5.

Excitation durch geistige Kraftberührung [1]), zufolge welcher das excitirte Geistwesen seine Aufmerksamkeit dem excitirenden Geiste zuwendet, um dessen Gedanken zu vernehmen. Ein solches Vernehmen ist möglich, weil weder von Seite des mittheilenden, noch von Seite dessen, welchem mitgetheilt wird, ein Hinderniß des geistigen Verkehres vorhanden ist. Nicht von Seite des Sprechenden; denn es kommt lediglich auf seinen Willen an, daß seine Gedanken Anderen offenbar werden, indem der Wille es ist, welcher selbstthätig das innere Geistleben bestimmt, sowol durch Actualisirung seines habituellen Inhaltes, als auch durch die diesem actualisirten Gedankeninhalte freithätig gegebene Richtung auf eine bestimmte Persönlichkeit. Eben so ist von Seite des Angesprochenen kein Hinderniß des Vernehmens vorhanden; als ein solches Hinderniß ist nur entweder die leibliche Verhüllung des geistigen Denklebens denkbar, die beim Engel nicht statthaben kann, oder ein absichtliches Verschließen und Verbergen der Gedanken, welches den Voraussetzungen des gegebenen Falles widerspricht. Hat dieses geistige Sprechen die Mittheilung von göttlichen Wahrheiten zum Zwecke, so ist sie eine Erleuchtung des angesprochenen Geistes durch den sprechenden; gemäß der im ganzen Universum bestehenden Ordnung kann nur das Höhere dem Niederen Licht vermitteln, nicht umgekehrt; darum kommt es nur den höheren, Gott näher stehenden Geistern zu, die tiefer stehenden zu erleuchten, und nicht umgekehrt. Der Verkehr eines Geistes mit anderen ohne den specifischen Zweck der Mittheilung von Wahrheiten ist bloße Willensäußerung; da die Wahrheit nicht dem Willen, sondern dem Verstande eignet, so kann eine bloße Willensäußerung als solche nicht mit einem geistigen Lichtausflusse verbunden sein [2]).

---

[1]) Sicut sensus movetur a sensibili; ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum. 1 qu. 107, art. 1.

[2]) Ea quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scil. ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus, manifestatio ejus, quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii: Coelum

Die englischen Wesen bilden, dem Plane des Universums gemäß, eine von Gott abwärts steigende Reihe, deren letzte Glieder die dem Menschen zunächst stehenden Engel sind. Nach dem minderen oder höheren Grade ihres Abstandes von Gott schaaren sie sich zu bestimmten Ordnungen zusammen, deren Unterschiede von dem Unterschiede in der Bethätigungsweise der Allen gemeinsamen intellectiven Fähigkeiten und in der besonderen Art der Verwirklichung des Allen gemeinsamen Zweckes abzuleiten sind. Die gemeinsame Bestimmung Aller ist die Anschauung Gottes und die Erkenntniß der ewigen Wahrheit. Gott wird von Allen auf gleiche Weise erkannt, nämlich durch die selige Anschauung; in der Erkenntniß der Creaturen aber läßt sich nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Gottesnähe der Geistwesen eine dreifache Abstufung denken. Man kann die ewigen Ideen der Dinge nach ihrem unmittelbaren Hervorgange aus Gott, oder nach ihrem Verhältnisse zu den geschaffenen allgemeinen Ursachen der Dinge, oder nach ihrer Beziehung auf die unter dem Einflusse jener allgemeinen Ursachen stehenden Einzeldinge in's Auge fassen. Hiernach unterscheidet man drei Hierarchien der himmlischen Geister, und jede derselben gliedert sich abermals nach den Unterschieden einer höchsten, mittleren und untersten Ordnung. Jede der drei Hierarchien übt die der specifischen Art ihres Erkennens zukommenden Functionen; den Geistern der ersten Hierarchie kommt es zu, unmittelbar in die Geheimnisse des göttlichen Rathes zu schauen; die Geister der zweiten Hierarchie sind die Werkzeuge Gottes in den allgemeinen Vorkehrungen der göttlichen Weltregierung; die Geister der dritten Hierarchie dienen Gott in der Application der allgemeinen Vorkehrungen auf die besonderen Umstände und Verhältnisse. Die erste Hierarchie gliedert sich in die drei Ordnungen der Seraphim, Cherubim und Throne,

---

est a Deo creatum; vel: Homo est animal. Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat: Volo hoc addiscere; Volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea, quae sunt a voluntate creata, inquantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum, quid rei veritas habeat. 1 qu. 107, art. 2.

gemäß der dreifachen Unterscheidung, welche abermals in der allen Geistern dieser Hierarchie gemeinsamen Function zuläßig ist; denn wenn es allen gemeinsam ist, in die Betrachtung des letzten Zweckes alles Geschaffenen sich zu vertiefen, so bietet doch diese Betrachtung selbst wieder eine dreifache Seite dar: die Erkenntniß des Zweckes als solchen, die Erkenntniß der dem Zwecke dienenden Agentien, die Erkenntniß dessen, was durch jene Agentien zum Behufe der Zweckerfüllung gewirkt werden soll [1]. Die drei Ordnungen der zweiten Hierarchie sind nach Dionysius Areopagita die Dominationes, Virtutes und Potestates, welche als Werkzeuge der allgemeinen Providenz dienen, die Dominationes, um im Namen Gottes dasjenige anzuordnen, was durch die universellen Ursachen zu veranlassen ist — die Virtutes, damit diese Ordnungen in's Werk gesetzt werden — die Potestates, um das Vollzogene in seinem

[1] Unde et ars, quae considerat finem, est architectonica respectu ejus quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navifactivae; ea vero quae considerat formam, respectu ejus quae considerat solum ordinem motuum qui ordinantur ad formam, sicut navifactiva respectu manus artificum. Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt, est quidam ordo. Quia supremi et primi rationem ordinis providentiae accipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas (quidam tamen eorum aliis clarius); et isti dicuntur Seraphim, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium solet designari intensio amoris vel desiderii, qui sunt de fine. Unde Dionysius dicit quod ex hoc eorum nomine designantur et immobilitas eorum erga divina fervens et conflexibilis reductio inferiorum in Deum sicut in finem. Secundi autem rationem providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt; et hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientiae plenitudo; scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius quod talis nominatio signat quod sunt contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulchritudinis. Tertii vero ipsam dispositionem divinorum judiciorum in se ipsa considerant, et hi dicuntur Throni; nam per thronum potestas judiciaria designatur, secundo illud; Sedisti super thronum, qui judicas justitiam (psalm. IX, 5). Unde dicit Dionysius quod per hanc denominationem designatur quod sunt deiferi et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti. Non autem sic praemissa intelligenda sunt, quasi aliud sit divina bonitas et aliud divina essentia et aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc alia et alia est ejus consideratio. Gent. III, c. 80.

Bestande zu sichern [1]). Wenn die erste Hierarchie unmittelbar mit den weltordnenden Gedanken Gottes verkehrt, die zweite Hierarchie mit den allgemeinen himmlischen Causalitäten sich befaßt, so ist die Intention der dritten Hierarchie auf die irdischen Vorgänge gerichtet. Und zwar besorgen die Principatus das allgemeine Beste ohne Rücksicht auf die einzelnen Menschen; die Erzengel widmen sich der Leitung und Führung Einzelner mit Rücksicht auf das gemeinsame Wohl und Heil Aller; die Engel dienen unmittelbar dem persönlichen Heilszwecke der Einzelnen [2]). Da das Gesetz einer lückenlosen

---

[1]) Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit coel. hier. c. 7. Inter has item intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat; nam ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem: Primo in multos executores; quodquidem fit per ordinem Dominationum; dominorum enim est praecipere, quod alii exsequantur; unde Dionysius dicit, quod nomen dominationis designat aliquam anagogen suppositam omni servituti et omni subjectioni superiorem (coel. hier. c. 8). Secundo autem ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus; quidquidem fit per ordinem Virtutum, quarum ordo, ut dicit Dionysius ibidem, significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem sui imbecillitate aliquem deiformem motum. Et sic patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet; unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus coelestium corporum, ex quibus sicut a quibusdam causis universalibus consequuntur particulares effectus in natura; et ideo virtutes coelorum nominantur ubi dicitur quod Virtutes coelorum movebuntur (Luc. XXI, 26). Et ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, et ideo ista sunt sublimissima in divinis ministeriis; propter quod dicit Gregorius, quod Virtutes dicuntur illi spiritus, per quos signa frequentius fiunt; et si quid universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere. Tertio vero universalis providentiae ordo jam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare; quod quidem pertinet ad ordinem Potestatum. Unde Dionysius dicit ibidem quod nomen Potestatum importat quamdam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem; et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere. Ibidem.

[2]) Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quodquidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad Principatuum ordinem

Reihe in den Ordnungen der himmlischen Geister eben so gut, wie in allen anderen Theilen des Universums gilt, so schließen sich in der Stufenfolge derselben die Ministerien der obersten Ordnungen der beiden tiefer stehenden Hierarchien genau an die Ministerien der untersten Ordnungen der ihnen übergeordneten Hierarchien an [1]).

---

pertinere; unde dicit in eodem capitulo, quod nomen Principatus designat quoddam divinum dominium cum ordine sacro; propter quod fit mentio (Dan. X) de Michaele Principe Judaeorum et Principe Persarum et Graecorum. Et sic dispositio regnorum et mutatio dominationis de gente in gentem ad ministerium hujus ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur. Est etiam aliquod bonum humanum, quod non in communitate consistit, sed ad unumquemque pertinet secundum seipsum; non tamen uni soli est utile sed multis; sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et servanda, sicut ea quae sunt fidei et cultus divinus et alia hujusmodi; et hoc ad Archangelos pertinet, de quibus Gregorius dicit quod summa nuntiant; sicut Gabrielem Archangelum nominamus, quia unigeniti Verbi incarnationem nunciavit, quod ab omnibus credendum est. Quoddam vero humanum bonum est ad unumquodque singulariter pertinens, et hoc ad ordinem pertinet Angelorum, de quibus Gregorius dicit quod infima nunciant: unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud: Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis (psalm. XC, 11). Ibidem.

[1]) Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est Thronorum, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum Dominationibus; nam Throni dicuntur secundum Gregorium, per quos Deus sua judicia exercet; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandam secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero Potestatum affinitatem habet cum ordine Principatuum; nam cum Potestatum sit ordinem subjectis imponere, haec ordinatio statim in nomine Principatuum designatur, qui sunt primi in exsecutione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum; quod est praecipuum in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis; unde dicitur Dan. X, 13: Princeps regni Persarum restitit mihi. 1 qu. 108, art. 6.

Die den einzelnen Ordnungen beigelegten Namen entsprechen den Vorzügen und Verrichtungen derselben [1]). Da der untersten Ordnung einfach nur die Vollkommenheiten und Verrichtungen der reinen Geister ohne auszeichnende Zugabe eigen sind, so werden sie einfach Engel genannt [2]). Eben so kommen den Thronis [3]) einfach die besonderen Vorzüge der ersten Hierarchie zu, während sie in den beiden anderen Ordnungen derselben Hierarchie in auszeichnender Weise vorhanden sind [4]). Gleicherweise lassen sich die Namen der

---

[1]) Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius vero (hom. 34 in Evang.) in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim, quod Angeli dicuntur, qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; Virtutes, per quae miracula fiunt; Potestates, quibus adversae potestates arcentur vel repelluntur; Principatus, qui ipsis bonis spiritibus praesunt. 1 qu. 108, art. 5.

[2]) Angelus nuntius dicitur. Omnes ergo coelestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, Angeli vocantur. Sed superiores Angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur..... Vel potest dici, quod infimus ordo specialiter potest dici ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant. 1 qu. 108, art. 5.

[3]) Exponit Dionysius nomen Thronorum per convenientiam ad materiales sedes, in quibus est quatuor considerare. Primo quidem situm, quia super terras sedes elevantur; et sic ipsi Angeli, qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hic autem est e converso; nam ipsi Angeli firmantur per Deum. Tertio quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest; sic et ipsi Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem; ita et isti Angeli sunt per promtitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi. Ibidem.

[4]) Throni elevantur ad hoc quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt; quod est proprium totius primae hierarchiae; Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt; Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scil. Deo ipsi uniri; ut sic ab eo, quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo Thronorum, sicut ab eo, quod est commune omnibus coelestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum. 1 qu. 108, art. 6.

übrigen Ordnungen der Seraphim [1]), Cherubim [2]), Herrschaften [3]) u. s. w., der Fürstenthümer [4]), Erzengel [5]) aus den besonderen Stellungen derselben im Gesammtorganismus des Geisterreiches

---

[1]) Dionysius exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem motum, qui est sursum, et qui est continuus; per quod significatur, quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero virtutem activam ejus, quae est calidum; quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quod hujusmodi Angeli in se ipsis habent inexstinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant. 1 qu. 108, art. 5.

[2]) Similiter etiam nomen Cherubim imponitur a quodam excessu scientiae, unde interpretatur plenitudo scientiae; quod Dionysius exponit quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem; secundo quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto quantum ad hoc quod ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt. Ibidem.

[3]) Sicut Dionysius dicit, dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt. Ibidem.

[4]) Principari, ut Gregorius dicit, est inter aliquos priorem existere, quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit, quod nomen Principatuum significat ductivum cum ordine sacro. Illi enim, qui alios ducunt, primi inter eos existentes, Principes proprie vocantur, secundum illud psalm. LXVII, 26: Praevenerunt principes conjuncti psallentibus. Ibidem.

[5]) Archangeli secundum Dionysium medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu frigidi vero est calidum. Sic et Archangeli dicuntur quasi principes Angeli; quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt Angeli. Secundum Gregorium autem dicuntur Archangeli ex eo, quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Ibidem.

erklären. Alle diese Grade und Ordnungen gehören zur ursprünglichen Institution des Engelreiches, und entsprechen den specifischen Naturen der einzelnen Engelwesen [1]); die ihnen zugewiesenen Verrichtungen werden nach Vollendung aller Dinge und Zeiten insoweit fortdauern, als sie sich nicht eben auf Herbeiführung derselben beziehen. So bleibt dem Schlachtheere nach Erringung des Sieges noch die Feier des Triumphes übrig.

b. Die Scheidung des unsichtbaren Geisterreiches in das Lichtreich und Nachtreich.

Der letzte Zweck der Engel, wie aller geschaffenen Wesen, ist die in der Anschauung Gottes bestehende übernatürliche Seligkeit. Da diese ein von der intellectuellen Creatur anzustrebender Zweck ist, so konnte sie derselben nicht schon vor Eintritt der eigenen Lebensbethätigung, sondern erst in Folge dieser verliehen werden. Daraus folgt aber nicht, daß der Engel vor seiner freien Selbstbethätigung des Seligseins entbehrte. Denn es gibt auch eine natürliche Seligkeit, die im vollkommenen Gebrauche der natürlichen Erkenntnißkräfte besteht; und diese muß man dem Engel als eine vom Acte des Schaffens her eignende zuerkennen, weil er vom Anfange her als ein actuell erkennender existirte. Jedoch reichte sein natürliches Vermögen nicht aus, sich zur Anschauung Gottes zu erschwingen; und eben so wenig war ihm von Natur aus der Wille eigen, dieses höchste Ziel seines Daseins anzustreben, weil es kein natürliches Begehren des Übernatürlichen gibt [2]). Daher

---

[1]) Ordines distinguuntur in Angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia; quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium. 1 qu. 108, art. 4.

[2]) Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta; sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum

war er der Gnade bedürftig; und es ist nicht zu denken, wie er ohne eine vorausgehende Gnadenverleihung die übernatürliche Seligkeit hätte erlangen können, die ihm doch nur als Lohn des Strebens nach seinem übernatürlichen Ziele zu Theil werden konnte [1]. Man wird daher mit Augustinus sagen müssen, daß die seligmachende Gnade dem Engel bereits im Acte der Erschaffung keimartig eingepflanzt wurde, gerade so, wie im Schöpfungsacte in die Elemente der irdischen Weltsphäre die Keime der lebendigen Wesen gelegt worden sind. Da der Engelgeist im Unterschiede vom menschlichen Geiste an keine successive Entwickelung gebunden ist, so vollendete er sich in Einem Acte zum seligen Sein, in welchem sein natürliches Können und Wirken aufgehoben blieb, weil immer das

---

est autem supra, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiae. 1 qu. 62, art. 2.

[1]) Et siquidem Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit; et similiter, si quis diceret quod qualitercunque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere, quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem finis, et est praemium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in I. Ethic. Vel oportet dicere, quod Angeli merentur beatitudinem per ea quae jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viae ad finem; ei autem, qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur, quod jam habet. Vel oportet dicere, quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed neque hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile, quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur. 1 qu. 62, art. 4.

zuerst Vorhandene in dem nachfolgenden Zweiten aufgehoben bleibt [1]). Den bewährten Engeln ist Gnade und Glorie nach dem Maaße ihrer natürlichen Begabung und Stellung verliehen worden; so wählt auch der Baumeister für die vornehmsten und edelsten Parthien seines Bauwerkes diejenigen Steine, welchen er bereits im Voraus die schönste und polirteste Form gegeben hat. Der selig gewordene Geist kann nicht mehr sündigen, ohne daß er deßhalb seiner anerschaffenen Wahlfreiheit beraubt wäre. Der Unterschied zwischen seinem früheren und nachfolgenden Zustande besteht nur darin, daß er, anfänglich im natürlichen Begehren auf das Gute im Allgemeinen gerichtet, ohne das Gute in Essenz zu sehen, in der Auffassung der einzelnen Güter fehl greifen konnte, während er in der Anschauung der Wesenheit Gottes keines fehlerhaften Gebrauches seiner Wahlfreiheit mehr fähig ist. Mithin wird in der Seligkeit seine Wahlfreiheit erst vollendet, indem sie von ihren Mängeln befreit wird.

Nicht alle Engel haben die ihnen von Gott verliehene Freiheit zum Guten gebraucht; obschon die größere Zahl sich für Gott entschied, weil ein sündhafter Gebrauch des Willens als etwas seiner natürlichen Neigung und Richtung Widerstrebendes doch nur bei einer minderen Zahl [2]) eintreten konnte [3]). Es ist nicht unwahr-

---

[1]) Perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae; nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei (quod pertinet ad cognitionem gloriae), et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae. 1 qu. 62, art. 7.

[2]) Draco secum traxit tertiam partem stellarum. Apoc. XII, 4.

[3]) Gegen den Einwand, daß nicht die Minderheit, sondern die Mehrheit der Menschen sündige, bemerkt Thomas: Philosophus ibi (II. Ethic., c. 6) loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc, quod sequuntur bona sensibilia, quae sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio. 1 qu. 63, art. 9.

scheinlich, daß Engel aus allen Ordnungen fielen [1]), wie denn auch nicht ohne Grund vermuthet wird, daß der Fürst des Nachtreiches der höchste aller Engel gewesen sei, welcher vermöge seiner Vorzüge am allermeisten zum Hochmuthe versucht werden konnte. Aus seiner bevorzugten Begabung erklärt sich sodann auch, wie sein Beispiel Andere nach sich reißen konnte. Er sündigte, indem er wie Gott zu sein begehrte; dieses Begehren kann nicht als Wunsch einer Gleichstellung mit Gott ausgelegt werden, weil er vermöge seiner natürlichen Einsicht die Unmöglichkeit eines solchen Verlangens einsehen mußte [2]) — sondern als hochmüthiges Streben, durch sich allein und aus eigener Kraft das zu werden, wozu ihn Gott bestimmt hatte. Eine solche Sünde zu begehen war ihm trotz seiner tiefen Einsicht möglich; sie gieng nicht aus einem Fehler der Einsicht hervor, wie es bei Menschen der Fall ist, die aus Verblendung ein Scheingut statt eines ächten Gutes wählen — sondern aus einer Unordnung des Willens, welcher sich den von Gott gesetzten Bedingungen zur Erlangung des ächten Gutes nicht fügt. In dieser Weise kann auch ein reines Geistwesen fehl gehen, weil sein Wille das Gesetz seines Handelns nicht in sich selbst trägt [3]). Die Sünden,

---

[1]) Secundum illos, qui dicunt, quod diabolus major fuit de inferiori ordine Angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est, quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos, qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est, quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest. Ibidem.

[2]) Dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum; sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturae, jam ipsum non esset. 1 qu. 63, art. 3.

[3]) Solum illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet crea-

zu welchen ein reiner Geist aus sich selbst gestimmt werden kann, sind der Hochmuth und der Neid, letzterer in Folge des ersteren; in Folge des mißgönnenden Neides kann er weiters an allen anderen Sünden Wohlgefallen haben, zu welchen er selber als reines Geistwesen sich nicht versucht fühlen kann. Hieraus erklärt sich, warum der Teufel an den Menschen zum Versucher wird und sie zu Sünden lockt, die er selbst nicht begeht.

Durch den Fall der Engel wurde ihr Schicksal für ewig bestimmt. Der effectiven Erkenntniß Gottes und der damit verbundenen Gabe der Weisheit sind sie gänzlich beraubt; die aus erleuchtender Gnade stammende Einsicht in die Geheimnisse Gottes ist in ihnen nur in geringem Maaße vorhanden, soweit sie nämlich durch Mittheilung der guten Engel oder durch eigene Erfahrung Kunde erlangen. Die natürliche Einsicht ist in ihnen ungeschwächt geblieben, weil vermöge ihrer geistigen Einfachheit ihr natürliches Sein und Können unverlierbar ist, ohne daß sie jedoch darin Erquickung oder Trost fänden; denn das Erkennen beseligt nur durch religiöse Beziehung des Erkannten auf Gott. Ihr Wille ist unveränderlich im Bösen verhärtet, weil ihre Wahl, durch einen universellen Act ihres Intellectes bestimmt, im Unterschiede von der menschlichen Wahl, die von einem particulären Objecte auf das andere übergehen kann, für immer entschieden ist. Sie fühlen zwar keine Gewissensbisse, denn für diese ist ein gänzlich verdorbener Wille nicht empfänglich; aber sie empfinden dadurch Qual, daß Vieles, was sie wünschen, nicht geschieht, und Vieles geschieht, was sie nicht wünschen. Sie leiden ferner an dem ungestillten Begehren ihrer Natur nach Seligkeit; und viele unter ihnen durch den Zwang, der ihrem boshaften Willen auferlegt ist. Ihr Strafort ist der Infernus; den Absichten der göttlichen Vorsehung gemäß sollen sie aber nicht bloß der göttlichen Gerechtigkeit den schuldigen Zoll entrichten, sondern auch zur

---

turae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae. 1 qu. 63, art. 1.

Prüfung oder Züchtigung der Menschen auf Erden dienen, daher einigen aus ihnen bis zum Tage des Gerichtes der niedere dampfbewölkte Luftraum über der Erde angewiesen ist. Sie vermögen auf die Phantasie des Menschen einzuwirken, und seinen Sinnen Blendwerke vorzugaukeln; mit Hülfe der in den Elementen enthaltenen Samen können sie auch wirkliche Dinge, die nicht durch die generatio univoca hervorgebracht werden müssen, aus der Materie bilden, wie z. B. die Frösche und Schlangen der ägyptischen Zauberer, sie erzeugen Blitze und heftige Gewitter, wie das im Buche Job erzählte u. s. w.

c. Das Wirken der unsichtbaren Geister.

Den höheren Potenzen kommt es zu, auf die ihnen untergeordneten tiefer gestellten Potenzen zu wirken. Demzufolge wirken die Engel der höheren Ordnungen auf die Engel der niederen Ordnungen, die guten Engel auf die gefallenen, und gute und böse Geister auf die physische Natur und den Menschen. Sie üben diese Einflüsse als Dienste auf das Geheiß Gottes, durch dessen Wink sie regiert werden. Gott regiert sie aber gemäß ihrer durch ihn gegründeten Ordnung; daher die höchsten und vornehmsten Dienste den höchsten und vornehmsten Engeln vorbehalten sind. Eine aus dem Bereiche der Engelwelt herausgehende und in die tieferen Ordnungen des Geschaffenen herabsteigende unmittelbare Wirksamkeit kommt nur den Engeln der zwei unteren Hierarchien zu; die höchsten vier Ordnungen von den Dominationes aufwärts sind nicht mehr Ministrantes, sondern nur Assistentes [1]). Umgekehrt sind

[1]) Diese Unterscheidung nach Dan. 7. — Proprietates Angelorum ex eorum nominibus manifestantur ut Dionysius dicit, et ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio; nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando; Virtutes et Potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; Principis autem est, ut Gregorius dicit, inter alios operantes priorem existere. Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores. — Dominationes computantur quidem

jedoch alle Ministrantes auch Assistentes, wenn sie schon nicht unmittelbar in die Geheimnisse des Rathes Gottes blicken, wie die Engel der ersten Hierarchie [1]). Macht man die Universalität der Wirkung von der Rangstellung des Engels abhängig, so werden die particulärsten Wirksamkeiten den untersten, die universellsten den obersten zufallen. Demgemäß gehört das Schutzamt über jeden einzelnen Menschen den Engeln, das allgemeine Schutzamt über die Menschheit den Erzengeln zu, oder den Principatus; die Virtutes regieren die Natur, die Potestates die dämonischen Kräfte, die Dominationes die guten Geister [2]).

Die Engel höherer Ordnungen wirken auf die Engel niederer Ordnungen, und zwar jeder höher stehende auf den ihm zunächst folgenden, weil die Ordnung des Wirkens an die Ordnung des in lückenloser Reihe geordneten Seins gebunden ist. Nur in der sichtbaren Welt greift Gott öfter auf wunderbare Weise unmittelbar ein mit Übergehung der Zwischenursachen, um durch augenfällige Wirkungen den Sinn des Menschen auf Gott zu richten; dieser besondere Zweck des Übergehens der Mittelursachen fällt aber im Reiche der unsichtbaren Geister hinweg, da die Vorgänge daselbst keine sinnefälligen und augenfälligen Vorgänge sind [3]). Jeder höhere Engel

---

inter Angelos ministrantes, non sicut exsequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat; sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari. 1 qu. 112, art. 4.

[1]) Omnes Angeli divinam essentiam immediate vident; et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit, quod semper assistere aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute. Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denunciantur; et secundum hoc soli superiores, qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius, immediate a Deo illuminari. 1 qu. 112, art. 3.

[2]) 1 qu. 113, art. 3.

[3]) Auch von der kirchlichen Hierarchie, die das Abbild der himmlischen ist, kann kein Einwand hergenommen werden: Ecclesiastica hierarchia imitatur coelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem. In coelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu subli-

wirkt zunächst und vornehmlich auf den Intellect des ihm zunächst untergeordneten Engels, und zwar in doppelter Weise, indem er erstlich durch seine intensivere und überlegene Kraft das geistige Sehvermögen des anderen stärkt, und ihm sodann das von einem Höheren über ihm empfangene Licht der Erkenntniß nach Maaßgabe der Fassungskraft des Empfangenden mittheilt. Er muß die universell erfaßte Wahrheit dem tiefer stehenden Geiste gewissermaaßen durch Unterscheidung und Individualisirung zugänglich machen, gleichwie der menschliche Lehrer die in ihrer Allgemeinheit aufgefaßte Lehre dem menschlichen Schüler durch Particularisirung auf eine dessen Fassungskraft zugängliche Art veranschaulicht, und in den enger begränzten Gesichtskreis desselben einführt. Auf den Willen des ihm unterstehenden Engels kann der höhere Engel nur indirect wirken, durch den Eindruck seiner eigenen Vollkommenheit und durch den geistigen Vorhalt der ihm dargebotenen Wesenheit; eine eigentliche Selbstbestimmung des Willens kann nur Gott direct durch den Einfluß seiner Gnade hervorbringen.

Da die Natur der gefallenen Engel keine andere geworden ist, als sie vor dem Falle war, so bestehen auch jetzt noch die in den specifischen Unterschieden ihrer gottgesetzten Naturen begründeten Verhältnisse der Über= und Unterordnung. Die ordnende Weisheit Gottes behauptet auch im dunklen Nachtreiche der Verworfenen ihr Recht, und die Ordnungen im Reiche der gefallenen Geister sind heilige, gottgegründete Ordnungen. Daß aber die Schwächeren den Stärkeren gehorchen müssen, ist für Fürsten des Nachtreiches keine Bevorzugung, sondern eine Quelle neuer Peinen, weil er seine Herrschaft nur zur Ausübung des Bösen, also nur zu seiner Qual mißbrauchen kann. Die gegenseitigen Mittheilungen der verworfenen Geister sind ohne Erleuchtung; denn sie geben ihren Gedankenäußerungen keine Beziehung auf Gott, wollen daher auch kein Licht in den Geist des Empfangenden leiten. Was im Lichte

---

miores et scientia clariores; et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes, et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt. 1 qu. 106, art. 3.

der natürlichen Einsicht zu erkennen ist, weiß jeder aus ihnen selbst, daher aus diesem Grunde eine Erleuchtung des Einen durch den Anderen, wie sie an sich unmöglich ist, ohnehin auch überflüssig wäre.

Die vornehmsten der gefallenen Geister stehen im Range unter den tiefststehenden der bewährten Engel, weil diese in der Kraft der göttlichen Gerechtigkeit wirken, welche stärker ist, als die höchste natürliche Kraft der Geschöpfe. Demnach sind überhaupt die verworfenen Geister den guten unterworfen und empfangen von ihnen Erleuchtungen und Befehle. Denn sie müssen, freilich ohne ihre Absicht, den Zwecken der göttlichen Weltleitung dienen; darum erhalten sie über die Mysterien des Gottesreiches Offenbarungen durch die guten Engel, gleichwie die Henker und Peiniger eines menschlichen Gerichtshofes durch die Beisitzer des Gerichtes von dem über den Gerichteten ergangenen Strafurtheil in Kenntniß gesetzt werden. Die Lichtgedanken der göttlichen Gerechtigkeit sind aber nur für die guten Geister Erleuchtungen, nicht für die bösen, weil diese überhaupt für keine Erleuchtung mehr empfänglich sind, indem sie den ihnen mitgetheilten Offenbarungen und Befehlen keine Beziehung auf Gott und seine heiligen Zwecke geben, sondern nur aus dem boshaften Drange ihres verfinsterten Wesens Gehorsam leisten.

Nach dem heiligen Gregor d. Gr. kommt die Herrschaft über die verworfenen Geister specifisch der Ordnung der Potestates, die Herrschaft über die Naturkräfte der Ordnung der Virtutes zu. Die Engel können nicht auf die Materie als solche wirken, sondern nur auf die geformte Materie; ihre Wirksamkeit steht in der Mitte zwischen der göttlichen, welche schaffend die früher nicht gewesenen Formen setzt, und zwischen den physischen Agentien, welche unmittelbar die in ihnen schon vorhandenen Formen durch univoke und äquivoke Generation einem anderen Stoffe einbilden. Der Engel kann weder Formen schaffen, noch bei Einzeugung derselben in einen neu zu formenden Stoff unmittelbar concurriren; aber letzteres nur deßhalb nicht, weil seine Wirksamkeit als eine universelle nicht auf einen bestimmten Körper contrahirt ist, wie die zeugungskräftige Form desselben [1]), während andererseits seine universelle

[1]) Angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur;

Wirksamkeit die nothwendige mittelbare Ursache des Zustandekommens des Generationsactes ist [1]). Der Einfluß, welchen der Engel auf die Naturkräfte nimmt, besteht im Bewegen derselben; die Bewegung ist aber die in ihrer Art höchste und universellste Thätigkeit in der Körperwelt, und eben deßhalb kann gerade sie auf die unmittelbare Causalität der Engel zurückgeleitet werden.

Wie die Engel der höheren Ordnungen die übernatürlichen Erleuchtungen in die Ordnungen der niederen leiten, so steht es den Engeln der untersten Ordnungen zu, das empfangene Licht in die Geister der Menschen zu leiten. Sie sind also zufolge ihrer Stellung im Universum die berufenen Mittler der Offenbarungen Gottes an die Menschen. Die Möglichkeit ihres Einflusses auf den Menschen gründet sich einerseits auf ihre Macht über die Naturkräfte in und außerhalb des Menschen, theils auf ihre unmittelbare Macht über den ihrem überlegenen Wirkungsvermögen untergeordneten Menschengeist. In Kraft ihrer geistigen Überlegenheit können sie unmittelbar auf den menschlichen Geist wirken, und ihm von der ihnen durch Gott zu Theil gewordenen Lichtkraft mittheilen; auf diese Weise gestärkt, vermag der menschliche Geist den seiner inneren und äußeren Anschauung präsenten, durch die Engel causirten bildlichen Vorhalt zu verstehen und im sinnlichen Symbol die geistige Wesenheit zu erkennen.

Die Engel haben nicht bloß den Beruf, den Menschen übernatürliche Erleuchtungen zu vermitteln, sondern üben nach göttlicher Ordnung auch ein Schutzamt über die Menschen aus. Denn so hat es Gott geordnet, daß allenthalben das Niedere und Wandelbare durch das Höhere und Unwandelbare geregelt und geleitet werde [2]). Es gibt Schutzgeister der Menschheit im Allgemeinen,

---

quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere. 1 qu. 110, art. 3.

[1]) Id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scil. movendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior. 1 qu. 110, art. 2.

[2]) Secundum rationem divinae providentiae hoc in rebus omnibus inve-

und Schutzgeister der einzelnen Menschen; oder vielmehr, wie das Dasein der einzelnen Menschen in aufsteigender Ordnung stets höheren und universelleren Ordnungscomplexen eingegliedert ist, so gibt es auch für den Einzelmenschen, für Familien, Reiche u. s. w. besondere Schutzämter, deren weiterer oder engerer Wirkungskreis mit dem höheren oder tieferen Range der himmlischen Schutzmacht im Einklange steht. Jedem Menschen ist von Geburt an ein Schutzengel zugewiesen, Nichtchristen eben so wol als den Christen; denn diese Schutzleistung gehört zur Ordnung der allgemeinen göttlichen Providenz, die sich über alle Menschen und alle Wesen erstreckt. Der Schutzgeist wirkt als Werkzeug der göttlichen Providenz; ihren Fügungen folgend, weicht er manchmal von der Seite des Menschen, und unterläßt es, von ihm Übles abzuwenden, ohne deßhalb den Menschen ganz und für immer zu verlassen [1]), wie auch Gott, wo er nach seiner Gerechtigkeit handelt, seine Barmherzigkeit nicht aufgibt. Die Engel können keinen determinirenden Einfluß auf den menschlichen Willen ausüben, und es ist auch gar nicht ihr Beruf, einen göttlichen Verwerfungsbeschluß zu verhindern; gleichwol ist auch in diesem Falle ihr Schutzamt nicht überflüssig, weil sie vieles Schlimme verhüten, was ohne ihre Dazwischenkunft geschehen würde [2]). Die

---

nitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corporea inferiora per superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. Manifestum est autem, quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono; et ideo necessarium fuit, quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum. 1 qu. 112, art. 1.

[1]) Angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae; quia etiam cum est in coelo, cognoscit, quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse. 1 qu. 113, art. 6.

[2]) Sicut praesciti et infideles et etiam Antichristus non privantur inferiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scil. custodia Angelorum; per quam etsi non juventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis

Engel einzelner Menschen und Reiche ringen miteinander, in dem Sinne, als sie im Widerstreit der Verdienste oder Mißverdienste ihrer Schützlinge so lange die ihnen übertragene Sendung behaupten, bis ihnen Gottes entscheidender Wille hierüber geoffenbart worden [1]). Nach vollendeter Erdenlaufbahn wird sie der Mensch zu mitherrschenden Himmelsgenossen haben, oder in ihnen die Vollstrecker der strafenden Gerechtigkeit finden.

III. Der Mensch.

a. Das Wesen des Menschen.

Der Begriff des Menschen als vernunftbegabten Sinnenwesens (animal rationale) schließt in sich, daß er ein Wesen sei, welches aus einem Leibe und einer vernunftbegabten Seele bestehe. Dem Theologen obliegt es nun, vornehmlich zu untersuchen, was die Seele sei [2]); ob sie wirklich ein vom Leibe verschiedenes, immaterielles,

---

operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possent. Nam et ipsi Daemones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum vellet. 1 qu. 113, art. 4.

[1]) Thomas sagt mit Beziehung auf Dan. X, 13: Ad videndum igitur, qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est, quod divina judicia circa diversa regna et diversos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariae voluntates (cum in hoc omnes concordent quod Dei sapientia impleatur); sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia. 1 qu. 113, art. 8.

[2]) Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte

wesenhaftes Agens sei, welchem die intellective Begabung von Natur aus eigen ist — und wie unter dieser Voraussetzung das Verhältniß von Seele und Leib im Menschen sich gestalte.

Zunächst steht einmal fest, daß die Seele ihrem Begriffe zufolge als Lebensprincip des Körpers vom Körper zu unterscheiden sei; denn sonst müßten alle Körper als solche lebendig sein. Es wirken wol auch im lebendigen Körper körperliche Agentien als Lebensmittler, z. B. das Herz; allein dieses muß, weil körperlich, selbst wieder bewegt werden, damit es bewegen könne, kann also nicht das primum movens im Leibe sein. Mithin ist das primum movens im Körper nothwendig von diesem verschieden [1]). So wie sie ihrem Begriffe zufolge vom Körper verschieden ist, so schließt ihr Begriff auch jede Ableitung ihres Seins aus dem Körper als solchem aus. Der Körper als solcher ist aus den Elementen zusammengesetzt, und hat keine anderen activen Qualitäten, als jene der in ihm aufgehobenen Elemente; aus den Actionen der Wärme und Feuchtigkeit allein aber läßt sich nicht einmal der vegetative Lebensproceß [2]), um so viel weniger die an sich unsinnliche Fähigkeit des

---

animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. 1 qu. 50 in prooemio.

[1]) 1 qu. 75, art. 1. — Andere Gründe hiefür in Gent. II, c. 65: Zwei Körper können nicht in demselben Raume existiren; die Seele des lebenden Wesens ist aber im Raume des Körpers, also ist sie unkörperlich. — Jeder Körper ist theilbar; jedes Theilbare muß durch ein Untheilbares zusammengehalten und geeinigt sein; dieses Zusammenhaltende und Einigende kann nicht selbst wieder körperlich und theilbar sein, weil es sonst wieder eines Zusammenhaltenden bedürfte und so in's Unendliche fort, was absurd wäre. — Alles Lebendige ist als eine res naturalis aus Materie und Form zusammengesetzt. Form nennt man dasjenige, wodurch ein Ding ist, was es ist. Das Lebendige ist lebendig durch die in ihm wirkende Seele. Also ist die Seele Form, mithin nicht Materie.

[2]) Agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles, quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva

Engel einzelner Menschen und Reiche ringen miteinander, in dem Sinne, als sie im Widerstreit der Verdienste oder Mißverdienste ihrer Schützlinge so lange die ihnen übertragene Sendung behaupten, bis ihnen Gottes entscheidender Wille hierüber geoffenbart worden [1]). Nach vollendeter Erdenlaufbahn wird sie der Mensch zu mitherrschenden Himmelsgenossen haben, oder in ihnen die Vollstrecker der strafenden Gerechtigkeit finden.

III. Der Mensch.

a. Das Wesen des Menschen.

Der Begriff des Menschen als vernunftbegabten Sinnenwesens (animal rationale) schließt in sich, daß er ein Wesen sei, welches aus einem Leibe und einer vernunftbegabten Seele bestehe. Dem Theologen obliegt es nun, vornehmlich zu untersuchen, was die Seele sei [2]); ob sie wirklich ein vom Leibe verschiedenes, immaterielles,

---

operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possent. Nam et ipsi Daemones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum vellet. 1 qu. 113, art. 4.

[1]) Thomas sagt mit Beziehung auf Dan. X, 13: Ad videndum igitur, qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est, quod divina judicia circa diversa regna et diversos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariae voluntates (cum in hoc omnes concordent quod Dei sapientia impleatur); sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia. 1 qu. 113, art. 8.

[2]) Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte

wesenhaftes Agens sei, welchem die intellective Begabung von Natur aus eigen ist — und wie unter dieser Voraussetzung das Verhältniß von Seele und Leib im Menschen sich gestalte.

Zunächst steht einmal fest, daß die Seele ihrem Begriffe zufolge als Lebensprincip des Körpers vom Körper zu unterscheiden sei; denn sonst müßten alle Körper als solche lebendig sein. Es wirken wol auch im lebendigen Körper körperliche Agentien als Lebensmittler, z. B. das Herz; allein dieses muß, weil körperlich, selbst wieder bewegt werden, damit es bewegen könne, kann also nicht das primum movens im Leibe sein. Mithin ist das primum movens im Körper nothwendig von diesem verschieden [1]). So wie sie ihrem Begriffe zufolge vom Körper verschieden ist, so schließt ihr Begriff auch jede Ableitung ihres Seins aus dem Körper als solchem aus. Der Körper als solcher ist aus den Elementen zusammengesetzt, und hat keine anderen activen Qualitäten, als jene der in ihm aufgehobenen Elemente; aus den Actionen der Wärme und Feuchtigkeit allein aber läßt sich nicht einmal der vegetative Lebensproceß [2]), um so viel weniger die an sich unsinnliche Fähigkeit des

---

animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. 1 qu. 50 in prooemio.

[1]) 1 qu. 75, art. 1. — Andere Gründe hiefür in Gent. II, c. 65: Zwei Körper können nicht in demselben Raume existiren; die Seele des lebenden Wesens ist aber im Raume des Körpers, also ist sie unkörperlich. — Jeder Körper ist theilbar; jedes Theilbare muß durch ein Untheilbares zusammengehalten und geeinigt sein; dieses Zusammenhaltende und Einigende kann nicht selbst wieder körperlich und theilbar sein, weil es sonst wieder eines Zusammenhaltenden bedürfte und so in's Unendliche fort, was absurd wäre. — Alles Lebendige ist als eine res naturalis aus Materie und Form zusammengesetzt. Form nennt man dasjenige, wodurch ein Ding ist, was es ist. Das Lebendige ist lebendig durch die in ihm wirkende Seele. Also ist die Seele Form, mithin nicht Materie.

[2]) Agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles, quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva

Erkennens erklären [1]). Wäre die Seele nur die individuelle Ausgleichung der in einem körperlichen Individuum vorhandenen Elementarkräfte, so ließe sich die willkürliche Bewegung und Ortsveränderung beseelter Körper nicht erklären [2]), und eben so wenig die Herrschaft des Menschen über seine Temperamentsstimmungen [3]).

Die wesentlichen Thätigkeitsäußerungen der Seele sind Bewegen und Erkennen. Sie beweisen zunächst einen begrifflichen, nicht aber auch schon einen sachlichen Unterschied der Seele vom Leibe. Das Thier hat das Vermögen ungebundener Selbstbewegung, und auch ein Vermögen zu erkennen; aber es lebt ganz und gar im Elemente der Empfindung, und deßhalb läßt sich auch seine Seele, oder das ihm immanente Thätigkeitsprincip vom Leibe abgetrennt gar nicht denken. Sowol das Erkennen als die Selbstbewegung [4]) des Thieres

---

in nobis; dicit enim Aristoteles, quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum. Gent. II, c. 62.

[1]) Si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles, quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis. Ibidem.

[2]) Complexio non movet corpus animalis motu locali; sequeretur enim motum dominantis et sic semper deorsum ferretur. Anima autem non movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio. Gent. II, c. 63.

[3]) Anima regit corpus et repugnat passionibus quae complexionem sequuntur; ex complexione autem aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti; qui tamen magis ab eis abstinent propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio. Ibidem.

[4]) Vis motiva est duplex. Una, quae imperat motum, scil. appetitiva; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et hujusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exsequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore. 1 qu. 75, art. 3.

ist lediglich durch die Empfindung bestimmt; jede Empfindung ist aber durch eine ihr vorausgehende leibliche Affection und Alteration bedingt, und könnte ohnedem gar nicht statthaben. Hieraus folgt, daß das Vermögen der Sensation (die empfindende Thierseele) als eine für sich bestehende und ohne Leib wirkensfähige Potenz nicht denkbar sei. Was aber nicht für sich wirken kann, kann auch nicht für sich sein; mithin besteht die Thierseele nur in Kraft ihrer Verbindung mit dem Thierleibe, und muß, wenn dieser vergeht, auch vergehen. Anders verhält es sich mit dem intellectiven Denkvermögen des Menschen. Der menschliche Intellect ist wol auch in seinen Functionen an die Mitwirkung des Körpers gebunden, aber nicht in solcher Art, wie die Thierseele; er bedarf der Mitwirkung des Leibes, weil ihm die sinnlichen Wahrnehmungen desselben das Materiale seiner Thätigkeit liefern müssen, diese Thätigkeit aber übt er rein aus sich selbst ohne Mitwirkung des Leibes. Beweis dessen ist, daß er das Wesen aller Körper erkennt; dieß wäre aber nicht möglich, wenn er von irgend einem derselben etwas an sich hätte, weil er in diesem Falle alles von seiner besonderen Beschaffenheit Verschiedene falsch auffassen würde, gleichwie die auf eine bestimmte Weise afficirte Zunge gewisser Kranken Alles, was sie berührt, auch das Süße, als bitter empfindet. Er müßte aber, wenn er durch körperliche Organe dächte, Alles auf eine bestimmte, durch die jederzeit individuelle Disposition derselben determinirte Weise auffassen, könnte also nie zu objectiv giltigen und allgemeinen Begriffen der Dinge gelangen. Also wirkt er im Denken rein durch sich selbst [1]). Hieraus ergeben sich der Reihe nach unmittelbar drei Eigenschaften der intellectiven Menschenseele: die Immaterialität, Substanzialität und Incorruptibilität. Immateriell ist wol auch die Thierseele, weil sie als Kraft dem Stoffe entgegengesetzt ist; aber sie wirkt und existirt nur in Verbindung mit dem Stoffe, während die intellective Seele durch sich wirkt, also auch durch sich, d. h. nicht als bloße Accidenz des Stoffes existirt. Die Thierseele ist also immateriell, aber nicht substanziell, die intellective Menschenseele hingegen immateriell und substanziell. Als immaterielle, unkörperliche Substanz ist die intellective Seele selbstverständlich auch incorruptibel, zunächst wenigstens in dem Sinne, als ihr Sein und Bestand von Sein

---

[1]) 1 qu. 75, art. 2.

und Bestand der Körper unabhängig ist [1]). Die intellective Seele kann nicht mit dem Körper zu Grunde gehen; wäre sie dennoch corruptibel, so müßte sie durch sich selbst vergehen. Dieß ist aber in jeder Beziehung undenkbar, mag man sie als reine Form, oder selbst auch, wie Einige dafür halten, als Zusammensetzung aus Form und Materie nehmen, wobei natürlich an ein von der Materie der Körper verschiedenes Substrat ihres wesenhaften Seins zu denken wäre. Auch die zusammengesetzten Substanzen sind nicht schon als solche corruptibel, sondern nur dann, wenn ihre Materie zur Aufnahme entgegengesetzter Formen befähigt ist, daher die Himmelskörper unvergänglich sind. Die Gegensätze der irdischen Dinge und Erscheinungen, in das Erkennen der intellectiven Seele recipirt, hören auf, ausschließende Gegensätze zu sein, es beleuchtet vielmehr ein Gegensatzglied das andere und verhilft ihm dadurch zum Sein in der Seele, statt es zu verdrängen, wie dieß in der äußeren Wirklichkeit der Fall ist [2]). Demnach muß die intellective Seele über die Gegensätze der wandelbaren irdischen Sinnen-

---

[1]) Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget corporali organo, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens tamen: quod ex hoc patet: Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur, organo reparato; videmus autem quod, quantumcunque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles, quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animae, quae non indiget organo, ipse non debilitatur neque per se neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scil. imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia. Gent. II, c. 79.

[2]) In intellectu ea etiam, quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria; album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, imo magis se consequuntur; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Gent. II, c. 55.

dinge erhaben, mithin incorruptibel sein, indem ihrem Thun und Wirken auch ihr Sein und Wesen entsprechen muß [1]). Es ist aber gar nicht zuläßig, die intellective Seele als ein Compositum aus Materie und Form anzusehen; denn in diesem Falle müßten die von ihr reproducirten Formen der Dinge nothwendig auf eine individuelle Weise erscheinen, was thatsächlich nicht der Fall ist. Also ist sie rein nur Form. Reine Formen gehen nicht zu Grunde, weil bei ihnen alle Ursachen, aus welchen Formen überhaupt vergehen können, hinwegfallen [2]). Solcher Ursachen gibt es drei: erstlich die übermächtige Einwirkung eines conträren Agens; es ist aber gesagt worden, daß die intellective Seele als solche über alle Contrarietäten der irdischen Sinnendinge erhaben sei. Sodann das Zugrundegehen des Trägers der Form; die intellective Seele besteht aber nicht durch ihre Verbindung mit dem Leibe. Endlich das Aufhören der Seinsursache; jede Menschenseele wird aber, wie später noch im Besonderen ausgeführt werden wird, unmittelbar von Gott geschaffen, hat demnach unmittelbar eine ewige Ursache ihres Seins, kann also immerfort dauern. Allerdings ist sie, um immerfort bestehen zu können, an eine continuirliche Seinsmittheilung von Seite Gottes angewiesen; hier handelt es sich aber nicht um diesen Punct, sondern darum, ob in ihrer, durch das fortgesetzte göttliche Schaffen zu erhaltenden Substanz eine Ursache ihres möglichen oder nothwendigen Aufhörens gelegen sei [3]). Und dieß muß in jeder Beziehung verneint werden. Alle Gründe vielmehr, welche die Unvergänglichkeit der intellectiven Substanzen beweisen [4]), erweisen auch

---

[1]) 1 qu. 75, art. 6.

[2]) Gent. II, c 79.

[3]) Sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc, quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse. 1 qu. 75, art. 6.

[4]) Als solche Gründe werden Gent. II, c. 55 angeführt: Die Corruption ist nur als Trennung von Materie und Form möglich. — Die Dinge haben das Sein durch die Form, und verlieren es mit dem Verluste der Form; die Form kann aber nicht sich selbst verlieren: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. — Vergeht ein Ding,

die Incorruptibilität der menschlichen Seele. Dazu tritt noch von Seite des Menschen das seiner Seele natürlich eigene Begehren nach dem Sein, nicht nach einem Sein sub hic et nunc, welches dem sinnlichen Erkennen und Begehren der bloßen Sinnenwesen entspricht, sondern nach dem von der intellectiven Seele des Menschen erkannten schlechthinigen und über alle Zeitbeschränkung erhabenen Sein. Ferner ist zu erwägen, daß dasjenige, wodurch ein Wesen sich vervollkommnet, nicht der Grund seines Vergehens sein könne; nun aber vervollkommnet sich die menschliche Seele durch ihre Erhebung über den Leib, die gewissermaaßen eine Trennung vom Leibe ist; also kann die Trennung vom Leibe nicht die Ursache ihres Aufhörens sein [1]. Jedes receptive Wesen faßt dasjenige, was es in

---

so bleibt die Materie (potentia ad esse) übrig; bei den Intellectualwesen ist die Substanz selbst die Potenz des Seins; also bliebe nach Zerstörung der Substanz die Substanz selbst übrig. — Die corruptiblen Sinnendinge sind nur in Folge der besonderen Disposition der irdischen Materie in potentia ad non esse; denn keine Substanz als solche ist in potentia zu ihrem Nichtsein, so wenig als das Feuer potenziell Kälte ist. Also sind die immateriellen Substanzen nicht in potentia ad non esse. — Jede Corruption ist mit einer Verwandlung verbunden, diese aber das Resultat einer Bewegung. Nun aber kommt nur den Körpern wesentlich, den vom Körper abhängigen Formen der Körper per accidens zu, bewegt zu werden. Die intellectiven Substanzen aber sind weder Körper, noch bestehen sie kraft einer Verbindung mit Körpern. Also sind sie incorruptibel. — Die Corruption tritt in Folge einer leidenden Reception der zu corrumpirenden Substanz ein; die intelligiblen Substanzen aber recipiren nur die Intelligibilien der Dinge, wodurch sie vervollkommnet, also nicht corrumpirt werden. — Das Sinnvermögen wird durch übermächtige Eindrücke corrumpirt und für schwächere Eindrücke unempfänglich gemacht; die geistige Kraft hingegen ist, wenn sie sehr Hohes und Schwieriges aufgefaßt hat, desto vermögender zur Bewältigung des Geringeren und minder Bedeutenden. — Der Intellect befaßt sich mit dem Allgemeingiltigen, was über Zeit und Bewegung steht, und steht im Denken über den Bewegungen und Leidenschaften des Gemüthes; aber nur das Bewegliche ist vergänglich, also ist der Intellect unvergänglich.

[1]) Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam.

sich aufnimmt, nach seiner Art auf; nun faßt der menschliche Verstand die Formen der Dinge von ihrer intelligiblen, mithin universellen und incorruptiblen Seite auf; also muß er selbst unvergänglich sein. Wenn schon die materia prima unvergänglich ist, welche die sinnlichen Formen der Dinge recipirt, so muß um so mehr der menschliche Verstand unvergänglich sein, welcher die intelligiblen Formen der Dinge in sich aufnimmt. Die intelligiblen Formen der Dinge sind unvergänglich, weil sie in ihrer Allgemeinheit über alle Zeit erhaben sind; um so mehr muß jene Potenz unvergänglich sein, welche die Intelligibilien aus der Potenzialität in die Actualität ihres geistigen Seins überführt; denn, wie Aristoteles sagt: Faciens est honorabilius facto.

Da die menschlichen Seelen incorruptibel sind, so sind sie eo ipso auch ingenerabel. Nur dasjenige, was durch Zeugung entsteht, kann auch wieder vergehen; die Corruption ist eben der Verlust der durch die Zeugung acquirirten Form, eine Substanz aber, welche wesentlich nur Form ist, kann diese eben so wenig erhalten als verlieren, weil sie eben die Form nicht hat, sondern ist. Da sie ungezeugt ist, kann sie weder aus einer körperlichen, noch aus einer geistigen Substanz geworden sein, weil sie aus dieser nur durch eine zur Neuzeugung nothwendige Alteration und Corruption derselben hätte entstehen können. Also kann sie nur unmittelbar durch Gott selbst causirt sein, und zwar durch einen Act des schaffenden Gottes, da sie vermöge der ihr wesentlich eigenen Potenzialität und Diversität ihrer Potenzen wesenhaft von Gott, dem actus purus und absolut einfachen Wesen verschieden ist.

Der vorstehend gegebene Nachweis einer immateriellen und incorruptiblen Seelensubstanz stützt sich auf die Voraussetzung, daß die intellective Begabung der menschlichen Seele wesentlich eigen sei. Man kann ihr aber diese Begabung nicht absprechen, ohne den specifischen Charakter des Menschen im Unterschiede von anderen lebenden Wesen aufzuheben. Nach Averroes [1]) würde bloß der

---

Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur. Gent. II, c. 79.

[1]) Vgl. Bd. I, S. 546.

passive Intellect, welcher mit der ratio particularis identisch ist, zum Wesen des Menschen gehören, und der intellectus possibilis wäre eine außerhalb des Menschen bestehende Potenz. Abgesehen davon, daß hiedurch der Unterschied zwischen Mensch und Thier aufgehoben würde, läßt sich die Averroistische Ansicht auch sonst mit dem, was durch Vernunft und Erfahrung über das Wesen des Menschen feststeht, nicht vereinbaren. Spräche man dem Menschen den intellectus possibilis ab, so müßte man ihm auch den Willen absprechen; denn der Wille als Vermögen der Selbstbestimmung kann nicht im sensitiven Leben wurzeln, muß also dem Intellecte angehören. Er kann nicht im sensitiven Leben wurzeln, weil er leidenlos und wahlfrei ist, während alle sinnlichen Begehrungen mit einer Leidenheit verbunden sind, und naturnothwendig das Angenehme suchen und das Unangenehme fliehen. Mit einem willenlosen Wesen würde weder die Moral noch die Socialphilosophie etwas anzufangen wissen. Ein anderer Grund ist von dem movens primum im Menschen herzunehmen. Dieses ist nothwendig der Intellect; durch ihn wird der Wille in Bewegung gesetzt. Der Wille wird aber nicht durch particulär-sinnliche Gründe und Rücksichten, welche der ratio particularis angehören, sondern durch geistig allgemeine Ansichten und Begriffe bestimmt, die dem intellectus possibilis angehören; also gehört der letztere zum Wesen des Menschen. Weiters: der Mensch nimmt die Ideen der Dinge in sich auf, hat also offenbar ein Vermögen zur Aufnahme derselben; dieses Vermögen ist aber eben der intellectus possibilis, mithin gehört derselbe dem Wesen des Menschen an [1]. Das habituelle Wissen ist gewiß Eigenthum des Menschen, weil er es nach Belieben sich actuell vergegen-

---

[1]) Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae est in ipso; combustibile enim est potens comburi, non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem est quoddam pati ut dicitur de Anima III. Quum igitur puer sit intelligens potentia, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Haec autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Gent. II, c. 60.

wärtigen kann. Dieß kann aber nicht durch den intellectus passivus bewerkstelligt werden, weil der Act des Verstehens durch eine von der Mitwirkung des sensiblen Lebens unabhängige Function zu Stande kommt, sondern nur in Kraft des intellectus possibilis. Also muß diesem auch das habituell Gewußte eignen, da er eben sich selbst aus der Habitualität in die Actualität überführt. Mithin: ist das habituelle Wissen Eigenthum des Menschen, so gehört auch der intellectus possibilis zu seinem Wesen. Das Wissen ist Verähnlichung des Wissenden mit dem Gewußten. Der Wissende verähnlicht sich aber dem Gewußten nur durch Vermittelung der Allgemeinbegriffe, weil das Wissen nur mit diesem sich befaßt. Die Allgemeinbegriffe können aber, da sie rein geistig sind, nicht im intellectus passivus, sondern nur im intellectus possibilis sein. Also muß dieser zum Wesen des der gewußten Sache verähnlichten Menschen gehören. Dasjenige, wodurch etwas in seiner Weise vollendet wird, kann nicht tiefer stehen, als das zu Vollendende. Nun aber hängt die Vervollkommnung des intellectus possibilis von der Thätigkeit des Menschen ab. Mithin kann der intellectus possibilis nicht eine über dem Menschen stehende Potenz und Substanz sein. Wenn zwei Potenzen dem Sein nach von einander verschieden sind, so sind sie auch in ihren Thätigkeiten ganz von einander geschieden. Der intellectus possibilis bedarf aber der sensiblen Thätigkeit des Körpers, um durch dieselbe das nothwendige Substrat seiner Thätigkeiten, die sinnlichen Vorstellungen zu gewinnen. Also kann er vom menschlichen Sinnenindividuum nicht schlechthin getrennt sein. Vielmehr muß seine Vereinigung mit dem Körper zu seinem Wesen gehören, da ja allen Dingen dasjenige wesentlich eigen ist, was zu ihrem Thätigsein wesentlich erfordert wird; hätten z. B. die Gestirne die Bestimmung, nach Art der lebendigen Wesen zu wandeln, so würden ihnen auch die hiezu nothwendigen Bewegungsorgane verliehen worden sein. Wäre der intellectus possibilis eine übermenschliche, englische Potenz, so müßte er die reinen Geister besser und früher erkennen, als die sinnlichen Formen, und doch begreift er das Übersinnliche nur unvollkommen und nur auf Grundlage der sinnlichen Anschauungen.

Hieraus ergibt sich aber, daß es eben so einseitig wäre, das Wesen des Menschen ausschließlich in sein geistiges Sein zu ver-

legen [1]; vielmehr ist der Leib ein wesentlicher und constitutiver Theil des ganzen Menschen, und auch seine ganze Einrichtung darauf berechnet, ein Werkzeug der vernünftigen Menschenseele zu sein. Nun ist der Hauptgrund ihrer Vereinigung mit einem materiellen Leibe ihr Bedürfniß nach einem Organe sinnlicher Wahrnehmung; daher ist auch die Einrichtung des Leibes vorzugsweise auf Abhilfe für dieses Bedürfniß berechnet. Der specifische Repräsentant aller Sinne und Hauptsinn ist der Fühl- oder Tastsinn [2]; daher ist in der Einrichtung des menschlichen Leibes vorzüglich auf möglichste Vollkommenheit dieses Sinnes Bedacht genommen. Er unterscheidet sich von den übrigen vier Sinnen wesentlich dadurch, daß er, während die übrigen Sinne von den Contrarietäten der Objecte ihrer Empfindung gar nichts an sich haben, die Gegensätze des Kalten und Warmen, Feuchten und Trockenen, die das specifische Object seiner Empfindung sind, wenigstens potenziell in sich selbst hat,

---

[1] Hoc sustineri posset, si poneretur, quod animae sensitivae operatio esset ejus propria sine corpore; quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae. Illud autem est unaquaeque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem, quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est, quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. 1 qu. 75, art. 4. Vgl. Bd. I, S. 355.

[2] Oportet corpus, cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum; sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum scil. tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit. Unde etiam in II. de Anima dicitur, quod propter hunc sensum primo animal dicitur. Et inde est, quod immobilitato hoc sensu ut in somno accidit, omnes alii sensus immobilitantur, et iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis, et auditus a maximis sonis; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus, cui anima rationalis unitur, debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus, propter quod dicitur in II. de Anima, quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia, et quod propter bonitatem hujus sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Qu. de anima, art. 8.

jedoch auf eine bestimmte Art ausgeglichen. In der möglichsten Vollkommenheit dieser Ausgleichung und Mischung der elementaren Qualitäten besteht nun der Vorzug des menschlichen Leibes als Fühlorganes vor allen Thierleibern, und darin auch seine vorzügliche Tauglichkeit zu einem passenden Empfindungsorgane der menschlichen Seele. Daß der Gesichts- und Gehörsinn des Menschen den gleichen Sinnen vieler Thiere an Schärfe nachsteht und viele derselben sich behender und schneller bewegen können als der Mensch, hat einzig nur in der Vollkommenheit jener Ausgleichung ihren Grund, die nothwendig mit einer relativen Herabstimmung der in den einzelnen Thiergattungen einseitig entwickelten Begabungen verbunden sein muß. Der Mensch hat unter allen empfindenden Wesen den schwächsten Geruchsinn; Grund dessen ist, daß er unter allen empfindenden Wesen das relativ größte Gehirn hat, dessen Entwickelung jene des Geruchsinnes beschränkt, indem das Gehirn Feuchtigkeit, das Geruchsorgan Trockenheit erheischt. Die eminente Ausbildung des Gehirnes begünstigt die Thätigkeiten der Einbildungskraft, des Gedächtnisses und der Denkkraft. Der menschliche Leib entbehrt des verschiedenartigen äußeren Schmuckes, der natürlichen Bekleidung und Bewaffnung anderer Thiere; allein diese Zugaben sind eben nur Excrescenzen des Überschusses des vorwiegenden Erdelementes in den Thieren und können deßhalb dem menschlichen Leibe nicht ziemen, in welchem dieses Element verhältnißmäßig zurückgedrängt ist. Dafür wurde dem Menschen die Hand gegeben (das organum organorum nach Aristoteles), und während das einzig seiner Lust und seinem Bedürfniß nachgehende Thier erdwärts schaut, erfreut sich der Mensch des natürlichen Vorzuges einer aufrechten Stellung; durch seine aufrechte Haltung gewinnt sein Gehirn eine freiere, minder gedrückte Lage, und seine Hand die Freiheit ihres edleren Gebrauches; die Freiheit der Hände steht ihrerseits wieder in Verbindung mit der edleren Bildung des Hauptes und seiner besonderen Theile, und im Besonderen mit der Sprachfähigkeit [1]). Weicht der Mensch durch seine aufrechte Stellung

---

[1]) Si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum et labia dura et grossa et linguam etiam duram, ne ab exterioribus lae-

vom Thiere ab, so noch mehr von der Stellung der Pflanze, deren Oberstes, der Mund, mit der Wurzel zusammenfällt, während die beim Menschen eine untere Stelle einnehmenden Secretionsorgane bei der Pflanze nach Oben gekehrt sind.

Ist nun sichtlich der Leib zum Organe der vernünftigen Seele geschaffen, so fragt es sich, wie er derselben eigne. Nun ist schon gesagt worden, daß beide wesentlich zusammengehören, und Ein Wesen constituiren, das Mensch heißt, und dessen eigenartige Thätigkeit das vernünftige Denken ist. Nun kann eine Thätigkeit einem Wirkenden in dreierlei Weise zugeschrieben werden: als etwas Zufälliges, was bezüglich des vernünftigen Denkens des Menschen nicht angeht, da es seine specifische Lebensäußerung ist — oder als Handlung des Wirkenden in seiner Ganzheit, was bezüglich des menschlichen Denkens abermals nicht zuläßig ist, da nicht Leib und Seele, sondern nur die Seele des Menschen denkt. Somit bleibt nur das noch mögliche Dritte übrig, daß man das Denken einem constitutiven Theile des Menschen, nämlich der Seele zuschreibe. Die vernünftige Seele ist also ein Theil des ganzen Menschen, mithin auf irgend eine Weise mit dem Körper vereinigt, und zwar als wirksames Agens. Es genügt aber nicht, dieses Agens als bloßen Beweger im Körper aufzufassen; denn in diesem Falle wäre das Denken des Socrates bloß ein Bewegtsein von seinem Verstande, und also er nicht selbst der Denkende, sondern bloß ein Werkzeug des denkenden Verstandes, und in das Eine Wesen des Menschen Socrates eine unvermittelte denkwidrige Qualität gesetzt [1]). Es bleibt also nur übrig, die vernünftige Seele als Wesensform des Menschen aufzufassen. Daß sie dennoch zugleich eine durch sich bestehende und wirkende Substanz ist, erklärt sich aus ihrer Rangstellung unter den Formen. Denn je höher eine Form steht, desto mehr erhebt sie sich über die Materie, an welcher sie ist, und desto mehr beherrscht sie dieselbe und übersteigt sie durch ihre Kraft und Wirksamkeit. Das intellective Formprincip des menschlichen Leibes steht nun so hoch, daß es in Kraft des intellectus possibilis eine von der Materie ganz unabhängige Thätigkeit rein durch sich selbst

---

deretur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis. 1 qu. 91, art. 3.

[1]) Vgl. Bd. I, S. 520 ff.

ausüben kann; sie ist eben das höchste und edelste aller Formprincipien der Körper [1]). Und wie die sensitive Seele des Thieres die vegetative Pflanzenseele und diese die elementaren Qualitäten virtuell in sich aufgehoben trägt, so trägt die Menschenseele beide Seelen virtuell in sich aufgehoben. Denn einzig unter dieser Voraussetzung kann sie die Wesensform oder substanzielle Form des menschlichen Leibes sein; im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich die sensitive und vegetative Seele besondere Formen für sich neben der intellectiven Seele wären, könnte letztere nur eine accidentelle Form als bloßer motor des Leibes sein, welche Ansicht als eine falsche bereits zurückgewiesen worden ist, indem durch sie die Wesenseinheit des menschlichen Individuums aufgehoben würde [2]). Man kann nicht entgegenhalten, daß ihre numerische Mehrheit durch den Leib zur Einheit vereinigt werde; denn vielmehr soll ja der Leib durch die einende und zusammenhaltende Kraft der Seele zu Einem untrennbaren Ganzen gemacht werden. Zudem ließe sich diese Ansicht mit der Definition des Menschen als animal rationale schlechterdings nicht vereinbaren. Die Rationalität ist in dieser Definition dem Subjecte animal offenbar nach dem ersten modus praedicandi per se [3]) beigelegt. Nach der entgegengesetzten Ansicht müßte die Rationalität entweder bloß als etwas Accidentelles vom menschlichen Sinnenwesen ausgesagt werden, oder als etwas Wesentliches nach dem zweiten modus praedicandi per se, und dann wäre die Rationalität wol eine im Wesen des Menschen gegründete Eigenschaft, nicht aber der specifische Charakter seines Wesens im Unterschiede von den übrigen Sinnenwesen [4]). Ferner spricht auch die

---

[1]) 1 qu. 76, art. 2.

[2]) Si homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scil. ab anima vegetabili, et alia forma quod sit animal, scil. ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scil. ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem in III. Metaph., quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis non esset unum simpliciter animal bipes. 1 qu. 76, art. 3.

[3]) Über die 4 modos praedicandi per se siehe oben S. 78, Note 2.

[4]) Si autem dicatur, quod etiam praedictis animabus diversis existentibus non sequitur praedictas praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent, hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo po-

psychologische Thatsache dagegen, daß jede einzelne Seelenthätigkeit durch ihre Steigerung die andere zurückdrängt; dieß wäre unmöglich, wenn nicht Eine Seele das Princip aller Seelenthätigkeiten wäre. Endlich müßte man, wenn mehrere gesonderte Seelen im Menschen wären, jeder ein bestimmtes System des körperlichen Organismus als Wirkungssphäre anweisen, zu welchem sie sich zu verhalten hätte, wie die ganze aus dreien zusammengesetzte Seele sich zum ganzen Körper verhält. Allein gegen eine solche Theilung der Wirkungsgebiete spricht die Philosophie und die Erfahrung; erstere, indem sie nachweist, daß der Intellect für sich mit der Materie gar nichts zu schaffen habe — letztere, indem sie zeigt, daß nicht nur in den vom Hauptgewächse getrennten Pflanzentheilen sich das ganze Pflanzenleben mit allen seinen Thätigkeiten wiederholt sondern auch gewisse Thiere sich auseinander schneiden lassen, und jedes Stück abermals alle Functionen des thierischen Lebens fortsetzt.

Ist die intellective Seele die substanzielle Form des menschlichen Wesens, so muß ihre Verbindung mit dem leiblichen Stoffe eine unmittelbare Verbindung ohne Zwischenglied sein. Der Mensch existirt unmittelbar durch die Kraft der intellectiven Seele, welche alle anderen Kräfte des menschlichen Wesens in sich aufgehoben trägt, und wie der Leib, so bestehen auch diese Kräfte nur in Kraft der intellectiven Seele, durch welche das Sein des Körpers, die nothwendige Vorbedingung alles Anderen, was im Sein desselben inbegriffen ist, gegeben ist [1]). Schließt der Begriff der intel-

---

tentiae ad actum; nam intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo posterius per generationem est; prius enim generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia, isto modo dicendi per se, id quod est formale, praedicatur per se de subjecto, ut quum dicimus: Superficies est alba, vel: Numerus est par; et iterum, hoc modo dicendi per se, subjectum ponitur in diffinitione praedicati, sicut numerus in diffinitione paris. Ibi autem a contrario accidit; non enim homo per se praedicatur de animali, sed e converso; et iterum non ponitur subjectum in diffinitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se, ratione dicti ordinis. Gent. II, c. 58.

[1]) Cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet

lectiven Seele als der Wesensform des Menschen ein unmittelbares Zusammensein der Seele und des leiblichen Stoffes in sich, so kann selbstverständlich auch von einem feineren stofflichen Mittelgliede, einem incorruptiblen Ätherleibe, Nervengeiste oder von einer Vermittelung ihres Zusammenhanges durch die Lichtkräfte der Himmel u. dergl. keine Rede sein. Ohnehin würde eine solche Annahme zur Erklärung des Zusammenseins der immateriellen Seele mit der Materie des Leibes nicht ausreichen, weil weit mehrere Medien angenommen werden müßten, um alle Zwischenstufen zwischen der Materie und dem Intellecte auszufüllen. Die sogenannte essentia quinta würde sich schon vermöge ihrer Impassibilität nicht zum Medium zwischen Seele und Körper eignen. Wenn der Leib überhaupt nur in Kraft der intellectiven Seele besteht und diese das unmittelbare Formprincip seiner Materie ist, so muß auch jeder einzelne Theil desselben die intellective Seele zur substanziellen Form haben, daher auch kein Theil, aus welchem die Seele gewichen ist, die ihm eigenthümliche Verrichtung übt, was doch geschehen müßte, wenn er, von der Seele losgetrennt, noch seinen specifischen Charakter behauptete. Eine erstorbene Hand, ein erstorbener Fuß u. s. w. behält nur noch in äquivoker Weise die frühere Benennung. Weiters muß auch noch gesagt werden, daß die ganze Seele in jedem Theile des Körpers sei, obschon nicht als quantitative Ganzheit, welche der untheilbaren Seele überhaupt nicht zukommt — und in jedem Theile des Körpers auf dieselbe Weise; indem ja der Leib selbst als organisches Gebilde aus verschiedenartigen Gliedern besteht, angemessen den verschiedenartigen Kräften der Einen, durch sie wirkenden Seele. Die Präsenz der Seele als ganzer in jedem Theile bedeutet also so viel, daß sie in jedem Theile des Körpers als dasjenige, was sie ihrem Wesen und Begriffe nach ist, vorhanden und thätig ist.

---

quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter. Unde impossibile est, quod quaecunque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam. 1 qu. 76, art. 6.

Der Leib ist Instrument der Seele, und seine Organisation der Wirkungsweise der Seele angemessen; daher auch die Verschiedenartigkeit seiner Glieder ein Hinweis auf eine Mannigfaltigkeit von Kräften der Einen Seele. Der Grund dieser Mannigfaltigkeit ist aus der Weltstellung des Menschen und der menschlichen Seele zu erklären. Der Mensch ist das Bindeglied der Geister- und Körperwelt, und deßhalb müssen sich alle Kräfte der Körperwelt mit den ihnen entsprechenden besonderen Wirkungsvermögen der Geister berühren. Die menschliche Seele ist die niederste aller geistigen Wesenheiten, und kann deßhalb nur durch eine Vielheit mannigfaltiger Thätigkeiten dasjenige erstreben und bewirken, was die über ihr stehenden Geistwesen, je höher sie gestellt sind, mit desto geeinterem und einfacherem Kraftvermögen bewirken [1]). Das Wirkungsvermögen der menschlichen Seele kann mit ihrem Wesen nicht identificirt werden; die Seele ist ihrem Wesen nach als reine Form etwas Wirkliches, dessen Begriff ein bloß potenzielles Sein ausschließt — die Seelenkräfte hingegen sind als solche in potentia rücksichtlich dessen, was erst durch die Seele verwirklicht werden soll. Wol aber ist die Seele nothwendig Träger und Princip dieser Kräfte; ersteres theils für sich, wiefern sie im Denken und Wollen ohne Mitwirkung der leiblichen Organe thätig ist, theils in Verbindung mit dem Leibe, wie in allen von der Mitwirkung der leiblichen Organe abhängigen Thätigkeiten des vegetativen und sensitiven Lebens —; Princip der Seelenkräfte ist sie, weil die natürlichen Thätigkeiten der Seele als accidentia propria [2]) des Seelenwesens nicht durch dieses causirt sein können. Dasjenige, was durch die Potenzen der Seele causirt werden soll, ist die zweite Wirklichkeit (actus secundus) des Menschen, oder die Vollkommenheit des in Kraft des substanziellen Formprincipes bereits existenten Menschen, und die darauf abzielenden Thätigkeiten der Seele sind die Lebensthätigkeiten des menschlichen Individuums. Nun ist der Mensch in actu primo ein vegetirendes, sensitives und intellectives Wesen; also werden auch die Lebensthätigkeiten der Seele die dreifache Vervollkommnung seines vegetativen, sensiblen, intellectiven Seins

---

[1]) 1 qu. 77, art. 2.

[2]) Über den Begriff des Accidens proprium: Siehe oben S. 199, Note 1; vgl. S. 23, Note 6, gegen Ende.

zum Ziele haben. Von dem Ziele dieser Thätigkeiten ist ihr Object zu unterscheiden; die vegetative Seele wirkt bloß auf den eigenen Leib, die sensitive Seele hat alles Körperliche zu ihrem Objecte, die intellective Seele alles Seiende, ob es körperlich sei oder nicht. Mithin geht die Seele in ihren sensiblen und intellectiven Thätigkeiten über die eigene Seinssphäre hinaus, und tritt in eine Wechselbeziehung zu den äußeren Gegenständen. Diese Wechselbeziehung involvirt ein doppeltes Verhalten der Seele zum äußeren Gegenstande, erstlich die Aufnahme desselben in die sinnliche oder geistige Erkenntnißkraft, sodann die Inclination zum erkannten Gegenstande als Objecte des Begehrens und werkthätigen Anstrebens. Das Begehren und das werkthätige Anstreben des Objectes sind zwei von einander und von der Aufnahme desselben in's Bewußtsein verschiedene Thätigkeiten; denn zuerst erkennt die Seele, dann begehrt sie, und in Folge des Begehrens bewegt sie den Körper zum erkannten und begehrten Gegenstande hin. Somit ergeben sich fünf verschiedene Gattungen (genera) seelischer Thätigkeiten und seelischer Potenzen, die vegetativen Potenzen, die Empfindungskräfte, die Denkkräfte, die Kräfte des Begehrens, das Vermögen der Ortsbewegung. Diese fünf genera potentiarum ordnen sich in vier modos vivendi ein nach den vier Rangstufen der seelischen Lebensthätigkeit: vegetative, sensible, der willkürlichen Ortsveränderung fähige, intellective Lebensthätigkeit. Das motivum secundum locum bildet eine Zwischenstufe zwischen sensibler und intellectiver Lebendigkeit, weil nicht alle empfindungsfähigen Wesen auch das Vermögen der Selbstbewegung haben. Das Begehren hingegen ist allen empfindenden Wesen natürlich, und charakterisirt deßhalb keine besondere Lebensstufe. Wol aber müssen Empfindungskräfte und Begehrungskräfte als zwei verschiedene genera der Kräfte von einander unterschieden werden. Denn das Wirken einer Kraft erhält seinen specifischen Charakter durch die Art und Weise, in welcher es sich auf sein Object bezieht; ein und dasselbe Object aber verhält sich zum passiven Empfinden und zum spontanen Begehen auf verschiedene Weise, zu ersterem als causa movens, zu letzterem als terminus und finis. Aus demselben Grunde eines verschiedenen Verhaltens zum Objecte der Erkenntniß scheiden sich auch die sensitiven und intellectiven Kräfte von einander, obschon sie gegenüber den Kräften des Begehrens unter Einen Gesichtspunct fallen; der

Intellect faßt das Object unter einer allgemeineren Beziehung auf, als die sensible Seele, und erstreckt sich über Objecte, welche der Empfindung ganz fremd bleiben.

Unter den verschiedenen Seelenkräften muß ein bestimmtes Ordnungsverhältniß Statt haben, welches bereits in den Wechselbeziehungen der drei Theile der Einen Seele angezeigt ist. Einerseits ist der niedere Theil Träger des höheren, so die vegetative Seele mit ihren Kräften Träger der sensitiven, diese mit ihren Kräften Träger der intellectiven Seele, daher im Werdeprocesse des Menschen eher die vegetative Seele als die sensitive, und diese früher als die intellective Seele vorhanden ist. Andererseits ist das Höhere und Vollkommenere seiner Natur nach das Erste, welches zum Behufe seiner Wirksamkeit das nächstfolgende niedere, dieses das ihm unterstehende Dritte u. s. f. fordert und in gewissem Sinne auch bewirkt, indem das Sinnenvermögen in Folge einer abgeschwächten Mittheilung des intellectiven Vermögens, die vegetative Kraft in Folge einer abgeschwächten Mittheilung der sensitiven Kraft thätig bleibt, oder mit anderen Worten die niedere Seele nur in Folge ihres Aufgenommenseins in die nächst höhere fortzuwirken vermag. Wo sich keine solche unmittelbare Beziehung der Kräfte aufeinander herausstellt, wird das Rangverhältniß derselben durch eine analoge Ordnung der ihnen entsprechenden Objecte bestimmt; so verhält es sich mit den drei höheren Sinnen: Gesicht, Gehör und Geruch [1]).

Das theologische Interesse wendet sich vornehmlich den Kräften der Intelligenz und des Begehrens zu, weil auf die Theorie derselben die Lehre des christlichen Tugendlebens gegründet ist [2]). Von den intellectiven Kräften war bereits die Rede; so ist jetzt vornehmlich das Begehren und die in den Kräften des Begehrens gegründete specifische Wirkungsfähigkeit des Menschen in's Auge zu fassen.

---

[1]) Secundum ordinem tertium (scil. ordinem objectorum) ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scil. visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aëre, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur color. 1 qu. 77, art. 4.

[2]) Ad considerationem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. 1 qu. 78, in Prooem.

Nun gibt es im Menschen zwei besondere Arten von Begehrungskräften, die Begehrungskräfte der sensiblen, und jene der intellectiven Seele. Das Begehren der sensiblen Seele wird einfach Sinnlichkeit genannt, und theilt sich abermals in zwei Arten des Begehrens, welchen zwei Kräfte des sinnlichen Begehrens entsprechen, die vis concupiscibilis und die vis irascibilis. Erstere bezieht sich auf den Gegenstand, der das Verlangen nach seinem Besitze oder seiner Vermeidung erweckt; letztere auf die Hindernisse, welche der Befriedigung dieses Verlangens sich entgegenstellen [1]). Die vis concupiscibilis geht parallel mit den Empfindungsvermögen, die vis irascibilis parallel mit der thierischen vis aestimativa oder menschlichen ratio particularis der sensiblen Seele. Die Bewegungen des concupiscibclen und irascibclen Vermögens werden durch die ratio particularis, diese hinwiederum durch die ratio universalis beherrscht. Die ratio universalis kann durch ihre Überlegungen die Begehrungen der Sinnlichkeit wachrufen oder auch stillen [2]); sie übt jedoch über dieselben nicht die Herrschaft des Zwanges, sondern eine verfassungsmäßige Herrschaft (principatus politicus) aus, welcher die sinnlichen Begehrungen auch Widerstand entgegensetzen können. Die

---

[1]) .... sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. 1 qu. 81, art. 2.

[2]) Appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut ovis aestimans lupum inimicum timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam ratio particularis; eo quod est collativa intentionum particularium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes mitigatur ira aut timor aut hujusmodi vel etiam instigatur. 1 qu. 81, art. 3.

Ausführung dessen, was die Sinnlichkeit begehrt, ist vom Willen abhängig, dem es zukommt, die specifischen Bewegungskräfte der menschlichen Seele zur Erlangung des von der Sinnlichkeit begehrten Objectes in Thätigkeit zu setzen. Der Wille übt über die ihm unterstehenden Kräfte der Bewegung eine zwingende Herrschaft (principatus despoticus) aus, er selbst aber kann nicht genöthigt werden, den sinnlichen Begehrungen seine Zustimmung zu geben. Denn als intellectives Vermögen haftet er nicht am Einzelnen und Besonderen, sondern ist auf das Gute im Allgemeinen gerichtet, und steht im Dienste des Intellectes, welcher vermöge der ihm eignenden ratio collativa zwischen mehreren besonderen Gütern vergleicht und selbstständig urtheilt, welches unter ihnen den Vorzug verdiene. Dasjenige, was der Wille nothwendig will, ist das Gute als solches; ob aber etwas gut sei, entscheidet für ihn nicht der sinnliche Eindruck, sondern der Intellect. Der Wille ist als solcher über jede seiner Natur widerstreitende Nöthigung hinausgestellt; er würde aufhören, Wille zu sein, wenn er nicht seiner eigenen Inclination folgen könnte. Eine solche natürliche Inclination muß ihm aber zukommen, da er nothwendig für etwas geordnet sein muß; daher liegt es in der Natur des Willens, nothwendig etwas zu begehren, und zwar dasjenige, was dem willenbegabten Wesen gemäß ist. Wie demnach der Begriff des Willens die necessitas coactionis ausschließt, so schließt er die necessitas naturalis ein. Dasjenige, was der Wille nothwendig begehrt, ist das Gute als solches oder die Seligkeit; eben so nothwendig will er auch die nothwendigen und unerläßlichen Mittel zur Erlangung des begehrten Gutes; also gibt es für ihn neben der necessitas naturalis auch noch eine necessitas finis. Da aber das Wollen durch das Erkennen bedingt ist, so begehrt er nur jene Mittel nothwendig, die er als nothwendig erkennt; und da eine vollkommene Erkenntniß des letzten Zweckes und der zu ihm führenden nothwendigen Mittel erst in der jenseitigen Anschauung Gottes eintritt, so ist erklärbar, daß der menschliche Wille in der Zeit trotz der ihn beherrschenden necessitas finis nicht jedes nothwendige Mittel wirklich will. Die Organisation des Willensvermögens geht hierin mit jener des Erkenntnißvermögens ganz parallel; wie der Intellect an den ersten denknothwendigen Principien der Erkenntniß unwandelbar festhält, und allen anderen Sätzen insoweit nothwendig beistimmt, als sie sich ihm in einer

nothwendigen Verknüpfung mit den ersten unumstößlichen Principien darbieten, so verhält es sich mit dem Willen rücksichtlich seines letzten Zweckes und alles dessen, was sich ihm in nothwendigem Zusammenhange mit demselben zeigt. Intellect und Wille stehen in Wechselwirkung: der Intellect bewegt den Willen durch Hinweisung auf das Ziel, der Wille den Intellect, indem er diesen wie alle anderen der Macht des Willens unterstellten Seelenkräfte für den angestrebten Zweck in Bewegung setzt. Der Intellect steht an sich höher, weil er das ihm mit dem Willen gemeinsame Object höher auffaßt, als der Wille; der Intellect faßt es von Seite seines reinen Begriffes auf, der Wille als Ziel seiner Befriedigung. Beziehungsweise aber kann die Thätigkeit des Willens höher stehen, als jene des Intellectes, wofern nämlich das beiden gemeinsame Object über der erkennenden und begehrenden Seele steht; die Liebe zu Gott steht höher, als die Erkenntniß Gottes, während umgekehrt die Erkenntniß der Sinnendinge höher steht, als das Begehren nach ihnen.

Jenen Objecten gegenüber, welche kein Gegenstand eines von Natur aus nothwendigen Begehrens sind, verhält sich der Wille wahlfrei. Die Wahlfreiheit ist ein Vermögen des intellectiven Willens in Absicht auf dasjenige, was nach menschlicher Überzeugung in keinem nothwendigen Zusammenhange zu dem von ihm begehrten An-sich-Guten steht. Die Wahl wird durch die Überlegung der ratio collativa geleitet, welche consilium heißt, und eine praeoptatio von Seite des Begehrungsvermögens zur Folge hat. Das wahlfreie Begehren entscheidet sich für das Zweckdienliche (utile), welches mit dem Wahrscheinlichen parallel geht, an das sich die theoretische Vernunft in Ermangelung einer logischen Nothwendigkeit hält; wie überhaupt das Verfahren des wahlfreien Willens im Gebiete des Handelns ganz dasselbe bedeutet, wie das Verfahren der dialektischen Vernunft im Gebiete des Denkens. Wie Intellect und Wille, so entsprechen sich wechselseitig die ratio und das liberum arbitrium.

Der Mensch ist vernünftiges Sinnenwesen. Dadurch, daß er Sinnenwesen ist, ist eine Vielheit von Individuen der menschlichen Species involvirt; jede Species sinnefälliger Wesenheiten wird durch die Materie, in welcher sich ihr Begriff ausdrückt, individuirt, particularisirt und vervielfältigt. Diese Vielheit der sinnefälligen Individuen involvirt aber nothwendig auch eine Vielheit der ihnen

eignenden intellectiven Principien; wollte man sagen, in allen Menscheninbividuen sei ein und derselbe Intellect thätig, so müßte, da das Verstehen ein ganz unsinnlicher Act ist, auch dieser Act in allen Menschen numerisch Ein Act sein [1]). Der Widersinn einer solchen Behauptung leuchtet von selbst ein. Daß jedem Individuum ein besonderes intellectives Princip eignen müsse, ergibt sich aus dem Begriffe der intellectiven Seele als Form [2]) und Beweger [3]) des Menschen, so wie aus dem Begriffe der Individualität [4]); eben in Kraft seiner Form ist jedes Ding ein von allen anderen numerisch verschiedenes Ding [5]). Was vom Intellect überhaupt, gilt vom intellectus agens im Besonderen, so gewiß er dem Menschen als solchem angehört [6]). Überhaupt existirt die Einheit der unter eine

---

[1]) 1 qu. 76, art. 2.

[2]) Substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum. Gent. II, c. 73.

[3]) Unicuique motori debentur propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat et determinat. Sicut igitur impossibile est quod architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis. Ibidem.

[4]) Aristoteles (I. de Anima) reprehendit antiquos de hoc, quod disserentes de anima nihil de proprio susceptibili dicebant; quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit; homo enim per animam intelligit secundum sententiam Aristotelis. Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis. Ibidem.

[5]) Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum. Ibidem.

[6]) Noch ein anderer Grund wird im Compend. Theol. angegeben: Agens

bestimmte Species gehörigen Individuen nur im Verstande als Allgemeinbegriff der vielen in Wirklichkeit existirenden Individuen.

Der Mensch als Gattungswesen ist wesentlich auch Geschlechtswesen mit differentem Geschlechtscharakter. Das Vorhandensein der activen Geschlechtseigenschaft und die Vertheilung der activen und passiven Geschlechtseigenschaft an zwei verschiedene Individuen ist durch die Rangstellung des Menschen in der Reihe der beseelten Erdenwesen gefordert. Nur die untersten Classen der Pflanzen und Thiere ermangeln der activen Geschlechtseigenschaft. Die vollkommener organisirten Pflanzen besitzen bereits auch die active Geschlechtseigenschaft; weil ihnen aber keine Wirksamkeit eigen ist, welche im Range über der Generation stünde, so sind in den pflanzlichen Organismen die active und passive Geschlechtseigenschaft in Einem Individuum vereinigt. Nicht so im thierischen Individuum; denn dieses übt Wirksamkeiten höherer Art, und stellt daher nur während des Zeugungsactes jene individuelle Vereinigung dar, welche der Pflanze perennirend eigen ist. Um so mehr müssen unter den Menschen die differenten Geschlechtseigenschaften an verschiedene Individuen vertheilt sein, da er zu weit höheren Thätigkeiten, als das Thier bestimmt ist. Das weibliche Geschlecht ist seiner Natur nach unvollkommener als das männliche, und diesem gegenüber etwas Mangelhaftes; die active Kraft des Mannes strebt jederzeit das ihm Gleiche hervorzubringen, und es ist nur die Schwäche der männlichen Zeugungskraft oder ein äußerer Einfluß, z. B. des Südwindes, Ursache, daß ein weibliches Wesen erzeugt wird. Aber diese gelegentlichen Ursachen stehen im Dienste der allgemeinen Naturordnung und des sie beherrschenden göttlichen Weltleiters, der schon am Anfange, ausschließlich um des Fortpflanzungszweckes

---

et patiens oportet esse ad invicem proportionata sicut materia et forma, nam materia fit in actu ab agente, et inde est quod cuilibet potentiae passivae respondet potentia activa sui generis. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem, sicut potentia activa ad passivam. Oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus a nobis, sed unitus nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est etiam quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter et multiplicetur secundum numerum hominum.

willen [1]) das erste Menschenpaar als Mann und Weib geschaffen hat. Die Kraft der Zeugung liegt in dem menschlichen Samen, welcher aus dem Überschusse der dem menschlichen Körper angebildeten und in seine Form verwandelten Alimente entsteht. Dieser Überschuß wird dem Körper nicht actuell, sondern potenziell angebildet, und hat daher die Potenz in sich, dasjenige zu werden, was der Körper actuell ist [2]). Der Same des Weibes subministrirt den die vegetative Seele potenziell in sich enthaltenden Stoff; in diesem Stoffe wird durch die Kraft des männlichen Samens ein Proceß angeregt, der die Entstehung der sensitiven Seele veranlaßt. Das sensitiv gewordene Gebilde beginnt dann selbstthätig die Functionen der Ernährung und Augmentation auszuüben. Die Kraft des activen Samens erlischt, sobald der Same sich aufgelöst und der in ihm enthaltene Geist (spiritus) sich verflüchtigt hat. Dasjenige, was durch die Kraft des männlichen Samens wirkt, ist die sensitive Seele des Zeugenden, die dem Samen Kraft verleiht, unterstützt durch die dem Samengeiste von der Sonne mitgetheilte Wärme. Indem die Seele des Thieres und auch der Pflanze durch das Medium des Samens wirkt, offenbart sie im Zeugungsacte eine höhere Mächtigkeit, als im Ernährungsacte, in welchem sie unmittelbar auf das Aliment wirken muß. Da aber das Princip der Zeugung ein am Körper haftendes und von seinem Bestande abhängiges Princip ist, so reicht es auch im Menschen nicht so weit, die Entstehung der vom unabhängigen, immateriellen und

---

[1]) Necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adjutorium viri; non quidem in adjutorium alicujus alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum quam per mulierem, sed in adjutorium generationis. 1 qu. 92, art. 1.

[2]) Hoc quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum; et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativae, quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus lib. 1 de gen. animal., quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis et paucae generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eandem causam. 1 qu. 119, art. 2.

in sich subsistirenden intellectiven Seele zu bewirken. Entstünde diese durch Zeugung, so müßte sie mit der Auflösung des Leibes wieder vergehen, daher die Lehre der Traducianer als eine häretische zu verwerfen ist [1]). Daß die menschliche Zeugung mit einem überwältigenden sinnlichen Lustgefühle verbunden ist, ist Folge der durch die menschliche Ursünde herbeigeführten Unordnung der menschlichen Natur; auch im fortdauernden Urzustande würden die Menscheneltern gezeugt haben, aber nicht durch das Lustverlangen, sondern einzig durch ihren vernünftigen Willen hiezu bestimmt worden sein. Eben so ist es nur Folge der Sünde, daß durch die Zeugung die Virginität des Weibes zerstört werden muß; wie die Jungfrauen noch jetzt ohne Versehrung ihres jungfräulichen Leibes menstruiren können, so hätten sie wohl auch in ähnlicher Weise ohne Versehrung ihres Leibes empfangen können. Die Zeugung wäre bei Fortdauer des Urzustandes eben so eine nothwendige Function gewesen, wie im jetzigen Zustande der Menschheit; aber in diesem ist noch ein besonderer Nothwendigkeitsgrund hinzugetreten. Im ursprünglichen Zustande wäre sie nothwendig geblieben bis zur Completirung der Gattung; im gegenwärtigen Zustande ist sie überdieß nothwendig zur Erhaltung der Gattung, weil der Leib seiner natürlichen Sterblichkeit überantwortet ist, welche der menschliche Geist im ursprünglichen Zustande, wol nicht aus sich, aber in Kraft der Gnade hätte überwinden können. Im ursprünglichen Zustande hätten alle Menschen gezeugt, nicht bloß das erste Elternpaar, weil alle Menschen als Sinnenwesen wesentlich mit dem Zeugungsvermögen begabt sind; es würde demzufolge in der successiven Mehrung der Menschen auch immerfort eine gleiche Anzahl von Individuen beider Geschlechter bestanden haben, was auch möglich gewesen wäre, indem das Geschlecht des zu zeugenden Menschen nicht bloß von der physischen Disposition der Zeugenden und von äußeren Ursachen, sondern zum Theile auch jetzt noch von den Vorstellungen der Seele abhängig ist. Und dieß hätte um so mehr im Urzustande der Fall sein müssen, da dem Willen der vernünftigen Seele eine weit größere Herrschaft über die Kräfte des Leibes zu Gebote gestanden wäre [2]).

---

[1]) 1 qu. 118, art. 2. Vgl. dazu, was oben S. 441 über die unmittelbare Setzung der Seele durch Gott gesagt worden ist.

[2]) 1 qu. 99, art. 2.

Der Mensch ist seiner Natur nach ein sociales und an ein geordnetes Vereinsleben angewiesenes Wesen. Die Natur hat ihm die physische Ausrüstung versagt, mittelst welcher das Thier seine individuelle Existenz schützt und erhält; dieser Mangel läßt sich durch den Vernunftgebrauch des Einzelmenschen nicht decken, da er nicht Alles durch sich allein verrichten kann; er muß sich daher mit Anderen zu wechselseitigem Schutze und wechselseitiger Erhaltung zusammenthun. Eben so wenig reicht seine auf das Allgemeine gerichtete Vernunfteinsicht aus, in allen einzelnen Fällen und Angelegenheiten das Rechte und Zweckmäßige zu finden, wie die Thiere durch ihren natürlichen Instinct es finden; er muß also von anderen Wesen seines Gleichen lernen, und in den Dingen, die er selbst nicht lernen kann, dem Rathe und der Fürsorge Anderer sich anvertrauen; das Thier findet das ihm nöthige Heilkraut durch seinen natürlichen Instinct, der kranke Mensch muß einen Arzt aufsuchen. Endlich ist das Sprachvermögen ein eminenter Hinweis auf den socialen Beruf des Menschen; er kommt ihm weit wesentlicher zu, als den geselligsten unter den Thieren, den Ameisen, Kranichen Bienen u. s. w. Das Wesen des geselligen Vereines ist ein Zusammenstehen und Zusammenwirken Aller für Alle; der Zweck desselben das gemeine Beste. Damit dieser Zweck erreicht werde, ist eine Leitung der Gesellschaft nothwendig; denn das Sinnen und Trachten der sich selbst überlassenen Einzelnen ist auf ihr eigenes Interesse gerichtet, die Richtung auf das Gesammtwohl wird ihren Thätigkeiten erst durch die Impulse der leitenden Gewalt gegeben. Diese Gewalt kann entweder ein Gesammtbesitz Aller sein, oder den Händen Weniger oder nur eines Einzigen anvertraut sein. Daraus ergeben sich drei von einander verschiedene Formen des gesellschaftlichen Organismus: die Republik (politia), die Aristokratie, die Monarchie. Durch den Zweck der öffentlichen Gewalt ist bereits der Beruf der Gewaltinhaber angezeigt; sie haben für das gemeine Beste zu wirken. Thun sie dieß, so ist ihre Herrschaft eine gerechte; mißbrauchen sie ihre Gewalt zu ihrem persönlichen Privatvortheil, so ist ihre Herrschaft eine ungerechte. Durch diesen Mißbrauch entartet die Republik in eine Pöbelherrschaft (democratia), die Aristokratie in eine Oligarchie, die Monarchie in eine Tyrannei [1]). Die zweckdien-

[1]) De Regim. Princip. I, c. 1.

lichste unter den genannten drei Regierungsformen ist die Einherrschaft. In ihr ist die Einheit des socialen Organismus am vollkommensten durchgebildet, die innere Einigkeit durch sie am sichersten gewährleistet; sie ist die natürlichste Ordnung, die mit der Organisation des Einzelmenschen und mit der Ordnung des durch Gott regierten Universums im Einklange steht [1]), und hat für ihre Zweckdienlichkeit das Zeugniß der Erfahrung für sich. Aber das Beste entartet durch Mißbrauch in das Allerschlimmste. Daher ist die Tyrannei ein schlimmeres Übel als die Pöbelherrschaft und die Oligarchie. Die Macht zu schaden ist in der Hand eines Einzigen, der die Vollgewalt besitzt, weit größer, als wenn sie an Mehrere vertheilt ist, indem sie durch die Theilung geschwächt wird; wenn denn schon eine ungerechte Herrschaft sein muß, so ist es besser, sie sei in den Händen Vieler, als eines Einzigen. So vertheilt ja auch die Vorsehung die nothwendigen Übel in der Welt an verschiedene Causalitäten, weil sie in dieser Theilung und Trennung keiner durchgreifenden Gesammtwirkung fähig sind. Das selbstsüchtige Privatinteresse des Alleinherrschers ist vom Interesse des Gemeinwohles am allerweitesten entfernt; und eben so die Folgen der Tyrannei die traurigsten und schlimmsten. Jähzorn, Habgier und Lüsternheit des Tyrannen sind furchtbare Plagen für die Unterthanen; zudem ist der Tyrann ein natürlicher Feind aller geistigen und sittlichen Tüchtigkeit seiner Untergebenen, fürchtet ihre Eintracht, haßt die Reichen und die in der öffentlichen Meinung Geltenden, unterdrückt die Edlen und Freien und sucht Allen eine knechtische Gesinnung einzuprägen; daher unter der Zuchtruthe eines despotischen Regimentes nur ausnahmsweise mannhafte und edle Charaktere sich

---

[1]) Ea quae sunt ad naturam, optime se habent; in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet scil. cor, et in partibus animae una vis principaliter praesidet scil. ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector, et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit, quod per unum regatur. Reg. Princ. I, c. 2.

bilden. Auch ist die Einherrschaft durchaus nicht die ausschließliche Bedingung des Gedeihens und Mächtigwerdens eines Volkes; die römische Macht entwickelte sich unter republicanischen Formen, sie sank und brach unter der Herrschaft der allein herrschenden Imperatoren; die Hebräer wurden unter der Anführung ihrer Richter von allen Seiten geschlagen und befanden sich in anarchischen Zuständen, unter der Herrschaft der Könige wurden sie endlich gar in die Gefangenschaft abgeführt. Im monarchischen Staate kümmern sich die Unterthanen oft wenig um öffentliche Angelegenheiten und gemeines Bestes, während die Bürger eines Freistaates die öffentlichen Angelegenheiten als ihre eigenen betrachten und ihnen mit der größten Hingebung und Aufopferung sich widmen. Gleichwol ist die Einherrschaft noch immer der Vielherrschaft vorzuziehen. Unter der Einherrschaft, wie schlimm sie auch sein mag, herrscht wenigstens Ruhe, während ein von schlimmer Vielherrschaft gedrücktes Gemeinwesen durch unaufhörlichen Parteihader und innere Fehden zerrissen ist. Die Gefahr eines Mißbrauches der Gewalt ist desto größer und wahrscheinlicher, je mehrere mit derselben betraut sind; denn daß unter Mehreren kein Einziger durch selbstsüchtige Gelüste versucht werden sollte, ist nicht leicht anzunehmen. Zudem führt nach dem Zeugnisse der Geschichte eben die Vielherrschaft am häufigsten zu der gefürchteten Tyrannei, zu deren Verhinderung man die Einherrschaft nicht aufkommen lassen will [1]). Daß es eine Herrschaft unter den Menschen gibt, ist im Zwecke des geselligen Zusammenseins, und dieses in der Natur des Menschen gegründet. Es würde mithin auch ohne Eintritt der Sünde eine Herrschaft unter den Menschen bestanden haben, so wie zweifelsohne sich eine natürliche Ungleichheit der Menschen in Beziehung auf körperliche [2])

---

[1]) Reg. Princ. I, c. 5.

[2]) Non enim erat exemtum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere, quin secundum diversam dispositionem aëris et diversum situm stellarum aliqui robustiores corpore generarentur quam alii et majores et pulchriores et melius complexionati; ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus vel peccatum sive circa animam sive circa corpus. 1 qu. 96, art. 3.

und geistige [1]) Eigenschaften, mithin auch ein natürlicher Vorrang der Einen über die Anderen herausgebildet haben würde. Aber ohne Sünde würde keine Knechtschaft, sondern nur eine Herrschaft über Freie bestehen; es gäbe keine Selbstsucht der Gebieter, welche die natürlichen Kräfte und Güter der ihnen unterworfenen Menschen in ihrem persönlichen Interesse ausbeuten, statt dessen, daß die Güter und Kräfte der Einzelnen den Interessen des Gesammtwohles dienstbar gemacht würden. Das Privatrecht hingegen und die Gütertheilung ist ausschließlich erst durch die Sünde nothwendig geworden [2]).

Als vernünftiges Sinnenwesen schließt der Mensch alle Arten der geschaffenen Potenzen, der geistigen und materiellen, himmlischen und irdischen in sich. Als Vernunftwesen hat er mit den Engeln die intellective Natur gemein; seine zum höchsten Gleich- und Ebenmaaße durchgebildete Leiblichkeit hat Ähnlichkeit mit den über alle Contrarietät erhabenen Substanzen der Himmelskörper; eben so sind im Gebilde seines Leibes alle vier Elemente vertreten, und zwar so, daß die beiden höheren, die Lebendigkeit bedingenden Elemente, Feuer und Luft, der Kraft nach, die niederen Elemente, Wasser und Erde, der Substanz nach überwiegen. Auch stehen diese Potenzen im Menschen ganz in demselben Verhältnisse zu einander, wie außerhalb des Menschen; wie alle körperliche Bewegung außerhalb des Menschen letztlich auf die Bewegung der himmlischen Sphären zurückzuführen ist, so die Bewegung aller Organe und Glieder des Leibes auf die motorische Kraft des Herzens; wie die

---

[1]) Sed et secundum animam diversitas fuisset et quantum ad justitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium ex quo homo habet quod possit magis vel minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum; unde quidam magis profecissent in justitia et scientia quam alii. Ibidem.

[2]) Dicendum, quod in statu isto multiplicatis dominis necesse est fieri divisionem possessionum; quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II. Polit. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominis subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur. 1 qu. 98, art. 1.

himmlischen Sphären von den Engeln bewegt werden, so das Herz von der intellectiven Seele als Form des Körpers; wie das ganze Universum von Gott bewegt wird, so der gesammte Mensch mit allen seinen Kräften durch den gebietenden Willen der vernünftigen Seele [1]). Ein Nachbild dieser Ordnung im mikrokosmischen Wesen des Menschen ist die Ordnung des bürgerlichen Gemeinwesens, dessen Leiter deßhalb eben so sehr mit dem Willen der menschlichen Vernunft, wie mit Gott als höchstem Weltleiter verglichen werden kann; die kunstgemäße Einrichtung des bürgerlichen Gemeinwesens ist eben die Nachahmung der natürlichen Ordnung, gleichwie diese das Nachbild der göttlichen Ordnung. In dem natürlichen Vorbilde sind auch die beiden wesentlichen Formen der menschlichen Herrschaft, die absolute Machtherrschaft und die verfassungsmäßige (politische) angedeutet; letztere in dem Verhältnisse der Vernunft zur Sinnlichkeit, erstere im Verhältnisse des Willens zu den Bewegungsorganen des Leibes. Zuhöchst ist aber der Herrscher von Seite seines gottähnlichen Waltens und Schaltens aufzufassen, und zwar nicht nur als Nachahmer Gottes als Weltbewegers und Weltordners, sondern als Weltschöpfers, so weit es sich nämlich nicht bloß um die Leitung, sondern auch um die Gründung eines Staates handelt. Und wie Gott als Schöpfer ein dreifaches Werk vollführt hat, das opus creationis, opus distinctionis und opus ornatus, so obliegt auch dem menschlichen Gründer eines Staates ein dreifaches Werk: Er hat zuerst um Land und Leute zur Gründung eines Gemeinwesens sich umzusehen; er hat ferner in dem auserwählten Gebiete die Unterschiede des Terrains mit Rücksicht auf die besonderen Zwecke und Anstalten der Staatsleitung in's Auge zu fassen [2]);

---

[1]) Vgl. hierüber des Näheren den ätiologischen Abschnitt S. 288 ff.

[2]) Necesse est ut locum electum institutor civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quae perfectio civitatis aut regni requirit. Puta si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia literarum, ubi exercitia militum, ubi negociatorum conventus, et sic de aliis quae perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera datur, providere oportet quis locus sit sacris, quis juri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Reg. Princ. I, c. 13.

endlich die unterschiedlichen Posten und Functionen mit den nöthigen und tauglichen Menschenkräften zu besetzen und dadurch die Einrichtung des Ganzen in lebendige Wirklichkeit umzusetzen. Und wie Gott das Geschaffene erhält und regiert, so muß nun auch die menschliche Gesellschaftsleitung ihre weitere Thätigkeit auf Erhaltung und Vollendung des gegründeten Gemeinwesens richten. Die Erhaltung des Ganzen wird durch das unter Obmacht und Leitung des Herrschers in ungestörter Ordnung vor sich gehende Zusammenwirken der ineinander greifenden Verrichtungen des socialen Lebens vermittelt; und insoweit wäre, sofern jeder Einzelne auf seinem besonderen Posten und in seinem besonderen Berufskreise seine Schuldigkeit thut, Bestand und Wohlfahrt des Ganzen sicher gestellt. Damit ist aber noch nicht Alles gethan; es handelt sich auch um Verwirklichung eines letzten und höchsten, über das irdische Dasein hinausreichenden Zweckes, welcher so gewiß auch ein Gesellschaftszweck ist, als sich die Menschen nicht bloß darum zusammenthun, um bestehen zu können, sondern um wohl zu bestehen und wohl zu leben, worunter ein tugendgemäßes Leben zu verstehen ist [1]), dessen Strebeziel eben jener überirdische Zweck: die ewige Anschauung ist. Könnte dieses Ziel durch menschliche Kraft allein erreicht werden, so wäre es Aufgabe des Herrschers, die ihm untergebenen Menschen zu diesem Ziele hinzuführen; denn derjenige, welcher die höchste Stelle einnimmt, muß berufsmäßig für den höchsten, innerhalb seiner Wirkungssphäre erreichbaren Zweck thätig sein. Weil aber Menschenkraft zur Erreichung jenes Zieles durch sich nicht ausreicht, sondern göttliche Kraft hiezu erfordert wird, darum ist auch ein gottmenschlicher Herrscher nothwendig, in dessen Namen das Priesterthum königlich schaltet [2]), namentlich aber das Oberhaupt

---

[1]) Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Hujus autem signum est, quod hi soli sint partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias omnes simul negociantes ad unam civitatem pertinerent, sicut videmus eos solos sub una multitudine computari, qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Reg. Princ. I, c. 14.

[2]) Thomas hebt aber dabei eben so sehr das allgemeine Königthum und Priesterthum der christlichen Nationen hervor: Sed quia finem fruitionis divinae

der Christenheit ein göttliches Herrscheramt verwaltet und alle Könige der Erde zu seinen Unterthanen hat, obschon seine Herrschaft keine irdische, sondern eine geistliche und unmittelbar auf jenen höchsten Zweck gerichtet ist. Im heidnischen Alterthum war Cult und Priesterthum ausschließlich den Zwecken der irdischen Wohlfahrt der Staaten dienstbar, und stand deßhalb unter dem Königthum. Und da auch die alttestamentliche Gesetzesordnung für sich genommen nur die Verheißungen irdischen Segens für sich hatte, so war auch das jüdische Priesterthum dem Königthum unterthan. Anders verhält es sich im Gesetze des neuen Bundes, in dessen Ordnung das Priesterthum über dem Königthum steht, weil es den Beruf hat, die Menschen dem ewigen Heile zuzuführen. Durch eine wunderbare Fügung der Vorsehung geschah es, daß zunächst in Rom schon während seiner heidnischen Epoche die regierende Gewalt dem Priesterthum untergeordnet wurde, zufolge der Überzeugung, daß nur jene Macht stark und groß sein könne, welche der göttlichen Herrschermacht huldigt. Und weil es vorherbestimmt war, daß auch in Gallien der heilige Dienst des christlichen Priesterthums ganz vorzüglich gepflogen werden sollte, so ließ Gott geschehen, daß schon in der Heidenzeit die Druiden zu bestimmen hatten, was bei ihrem Volke Rechtens sei.

Die Bedeutung des Menschen gipfelt in seiner Würde als Gottes Ebenbild. Zwar haben alle Dinge eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott, aber specifisch sind ihm nur die geistbegabten Wesen ähnlich [1]), und nur vermöge dieser specifischen Ähnlichkeit kann eine

---

non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, juxta illud Apostoli Rom. VI: Gratia Dei, vita aeterna — perducere ad illum finem non humani erit sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scil. ad dominum nostrum Jesum Christum, qui homines filios Dei faciens in coelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos sed rex in Scripturis sacris nominatur dicente Jerem. XXIII: Regnabit rex et sapiens erit. Unde ab eo regale sacerdotium derivatur. Et quod est amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra ejus, reges et sacerdotes dicuntur. Reg. Princ. I, c. 14.

[1]) Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem et

Creatur als Gottes Ebenbild gelten, wenn schon eine geistbegabte Creatur das göttliche Ebenbild noch auf andere Weise, als durch ihr geistiges Leben darzustellen fähig sein mag. Die Engel sind nur im ersteren Sinne, aber in eminenter Weise Ebenbilder Gottes und der heiligsten Dreieinigkeit, deren Relationen, durch Gottes Erkennen und Wollen begründet, sich auf gewisse Weise in jedem denk- und willensfähigen Wesen wiederholen. Die Menschen ahmen aber Gott nicht bloß hierin nach, wenn schon unvollkommener als die Engel, sondern auch darin, daß wie in der Gottheit der Sohn Deus ex Deo, so jeder Menschensohn homo de homine ist; wie Gott im ganzen Universum und in jedem Theile desselben gegenwärtig ist, so ist die Seele des Menschen im ganzen Leibe und in jedem Theile desselben gegenwärtig; wie Gott überall, wo er gegenwärtig ist, auch wirkt und durch diese seine wirksame Gegenwart Alles erhält, so erhält auch die Seele den Leib durch ihre wirksame Allgegenwart in allen Theilen desselben; wie Gott durch seinen Willen das ganze Universum bewegt, so bewegt der menschliche Wille den ganzen Leib; wie Gott alle Dinge beherrscht, die unter ihm stehen, so ist der Mensch der natürliche Beherrscher aller Dinge, die im Bereiche der irdischen Weltsphäre unter ihm stehen. Aber alle diese Eigenschaften und Bethätigungen gelten nur darum als Erweise seiner Ebenbildlichkeit, weil er seinem geistigen Wesen nach Ebenbild Gottes und der heiligsten Dreieinigkeit ist; die Ebenbildlichkeit gründet daher zuhöchst in seinem Charakter als Geistwesen. Der Mensch bewährt sich als Geistwesen zunächst durch seine Erkenntniß- und Wirkungsfähigkeit, vornehmlich aber durch seine Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben; daher beruht auch seine Ebenbildlichkeit vornehmlich in seiner Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Und wie diese Fähigkeit, so ist auch die in ihr begründete Ebenbildlichkeit einer Steigerung durch die Gnade fähig, und steht höher im habituellen, denn im bloß potenziellen Erkennen; die höchste Vollendung aber ist mit der seligen Anschauung Gottes

---

maxime communiter inquantum sunt; secundo inquantum vivunt; tertio vero inquantum sapiunt vel intelligunt; quae ut Augustinus dicit in libr. 83 Q.Q., ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet, quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei. 1 qu. 93, art. 2.

gegeben im Vollgenuß der Gnade und lauterster, vollkommenster Actualität [1]).

Neben der allgemein menschlichen, in der geistigen Anlage des Menschen begründeten Ebenbildlichkeit gibt es auch noch specielle Darstellungsarten derselben, welche von besonderen Existenzbedingungen und äußeren Verhältnissen des Menschen abhängig sind. Der Mann ist Ebenbild Gottes in einem Sinne, in welchem es das Weib nicht sein kann [2]); der Herrscher in einem Sinne, in welchem es von ihm beherrschte Menschen nicht sein können. Ja die guten und verdienstreichen Herrscher sind die gottähnlichsten aller Menschen und werden deßhalb auch von Gott am meisten geliebt, und einst am herrlichsten belohnt werden [3]).

---

[1]) Ein Bild der Dreieinigkeit ist der Mensch bloß, insofern er Gott erkennt und liebt; denn auch in Gott besteht eine Dreieinigkeit nur darum, weil er sich selbst erkennt und liebt.

[2]) Quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creatura. Unde cum Apostolus dixisset, quod vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri, ostendit quare hoc dixerit, subdens: Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum. 1 qu. 93, art. 4.

[3]) Laudatur ab hominibus quaevis privata persona et ei a Deo computatur in praemium, si egenti subveniat, si discordes pacificet, si oppressum a potentiori eripiat, denique si alicui qualitercunque opem vel consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus, et praemiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, justitiam servat, et disponit quid sit agendum ab hominibus suis legibus et praeceptis? Hinc et magnitudo regiae virtutis apparet, quae praecipue Dei similitudinem gerit, dum agit in regno quod Deus in mundo; unde in Exod. XXII judices multitudinis Dii vocantur. Imperatores etiam apud Romanos Dii vocabantur. Tanto autem est aliquid Deo acceptius quanto magis ad ejus imitationem accedit; unde et Apostolus monet Ephes. V: Estote imitatores Dei sicut filii charissimi. Sed si secundum Sapientis sententiam »omne animal diligit simile sibi« secundum quod causae aliqualiter similitudinem habent causati, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos et ab eo maxime praemiandos. Reg. Princ. I, c. 9.

b. Die Bestimmung des Menschen.

Es ist dem menschlichen Willen wesentlich, um eines bewußten Zweckes willen zu handeln, und man unterscheidet diese Handlungen als actiones humanas von den actibus hominis oder jenen Thätigkeiten, die der Mensch nicht als Mensch, sondern als bloßes Sinnenwesen verrichtet. Der angestrebte Zweck verleiht der Handlung ihren bestimmten Charakter (species). Da nun die Absicht des menschlichen Wollens immer auf das Gute gerichtet ist, so gibt es so viele species der menschlichen Handlungen, als es Güter oder Gegenstände des Begehrens für den Menschen gibt. Unter diesen Gegenständen ist einer der letzte und höchste, um dessen willen alle anderen begehrt werden; denn ohne einen letzten Grund des Begehrens ließe sich gar keine Thätigkeit des Willens denken, er würde ohne Wollen eines Letzten auch das Nächste nicht anstreben, indem er nicht wüßte, warum er es anstreben sollte. Dieses Letztgewollte, das er in allen Gegenständen seines Begehrens sucht, und um dessen willen er alles Andere begehrt, ertheilt seinen Handlungen den generischen Charakter (ratio generis), und es ist als ein alle Species des Begehrenswerthen potenziell in sich Fassendes nothwendig nur Eines; wenn schon dieses von allen Menschen begehrte Eine von verschiedenen Menschen nach ihrer verschiedenen Sinnesweise verschieden aufgefaßt werden mag. Das richtig verstandene höchste und letzte Begehren des Menschen kann nur Gott zu seinem Gegenstande haben, und nichts Anderes, weil der Mensch aus natürlichem Drange das vollkommene, absolut befriedigende Gut verlangt, das nur in demjenigen Wesen zu finden ist, welches die Güte selbst und demnach unbeschränkt und in aller Weise vollkommen gut ist. Die Befriedigung in Erlangung dieses höchsten und vollkommensten Gutes heißt Seligkeit, die mit Rücksicht auf ihren Gegenstand etwas Ungeschaffenes, an sich selbst aber etwas Geschaffenes ist, und in einer höchsten Energie und Thätigkeit des seligen Wesens besteht, da das vollkommene Sein nicht anders denn als vollkommene und ununterbrochene Actualität zu denken ist. Diese Thätigkeit kann nur dem erkennenden Geiste zukommen, welcher zur Anschauung Gottes entrückt das höchste ausfüllende Object seiner Thätigkeit gefunden hat; und da Gott nur im Erkennen aufgefaßt werden kann, so fällt dem

Willen nur eine dieser Auffassung vorausgehende Strebethätigkeit, und eine auf die intellective Erfassung nachfolgende Thätigkeit des Genusses und Entzückens zu, so wie auch alle Sinne des Menschen von diesem Entzücken mit fortgerissen werden, obwol in dieser Art des Wohlseins durchaus nicht das Wesen der Seligkeit besteht. Die Anschauung Gottes oder die das Seligsein vermittelnde Thätigkeit der mit Gott vereinigten Menschen ist nothwendig ein Act des theoretischen Intellectes, indem Gott als ewige Wahrheit Gegenstand der geistigen Anschauung ist, obschon diese auch mit einer Thätigkeit des praktischen Intellectes verbunden ist, indem dieser sein Wollen nach dem erkannten Objecte bestimmt. Aber nicht in dieser Thätigkeit des Selbstbestimmens, sondern in der Anschauung des diese Thätigkeit veranlassenden Gegenstandes besteht die Seligkeit, die allerdings die Liebe zu Gott zur nothwendigen und wesentlichen Folge hat, wie es dem Menschen, welcher Gott noch nicht schaut, wesentlich und natürlich ist, das Gute als solches zu lieben. Wie das Schauen die Vollendung der Erkenntniß im Glauben ist, so der Genuß des Willens der Lohn der zeitlichen Liebe, die mit dem Schauen verbundene Erfassung Gottes [1]) die Bewährung der zeitlichen Hoffnung. Zum Seligsein genügt das geistige Theilhaben an Gott, daher die Menschen ohne Körper die Seligkeit genießen können; der Antheil des Körpers gehört zum bene esse aber nicht zum esse der Seligkeit. Das bene esse besteht darin, daß der Mensch nicht nur vollkommen, sondern auch in aller Weise Gott genieße. Aber nur ein vollkommener Körper kann am Seligsein des Menschengeistes theilhaben; ein unvollkommener Körper würde den Vollgenuß der Seligkeit nicht fördern, sondern hindern. Der Besitz äußerer Güter wird zum Genusse der Seligkeit nicht erfordert; sie sind hier auf Erden nur um des leiblichen Wohles willen nothwendig, im

---

[1]) Dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito est finitum; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicujus rei, quae jam praesentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem. 1, 2 qu. 4, art. 3.

Jenseits aber hat der Mensch entweder keinen, oder einen spirituellen, über die zeitlichen Bedürfnisse erhabenen Leib. Selbst die Gesellschaft der Freunde ist nicht wesentlich; faßt man die Freundschaft geistig und edel auf, so erkennt man, daß ihr höchster Werth im irdischen Leben in ihrem Einflusse auf die sittliche Vervollkommnung besteht; im Jenseits aber fällt das Bedürfniß eines solchen Vervollkommnungsmittels weg. Wol aber gehört die Freundschaft zum bene esse der Seligkeit, als äußere Förderung derselben durch die gemeinsame Mitfreude der Mitgenießenden.

Die Seligkeit ist an sich ausschließlich ein Geschenk Gottes, indem kein geschaffener Geist durch eigenes Vermögen sich zur Anschauung Gottes erheben kann. Zur Aufnahme dieses Geschenkes ist eine bestimmte Willensdisposition nothwendig (die rectitudo voluntatis), die in der beharrlichen Richtung des Willens auf Gott besteht. Es stünde in Gottes Macht, dem Menschen zugleich diese Richtung und die durch sie bedingte Seligkeit zu ertheilen. Aber die Weisheit Gottes heischt, daß alle Dinge auf die ihrem Wesen gemäße Weise zu ihrem Ziele gelangen; und da nur Gott allein seinem Wesen nach der Selige ist, die geistbegabte Creatur aber nur die Möglichkeit derselben in sich trägt, so soll vorerst durch geistiges Handeln diese Potenz in jene Thätigkeit übergeführt werden, von deren Ausübung die Erlangung der Seligkeit abhängig gemacht ist. Gemäß seiner Rangstellung in der Schöpfung als das Gott nächste Wesen erreicht der Engel sein übernatürliches Ziel durch Einen entscheidenden Act, der Mensch aber, weil tiefer stehend und von Gott weiter abstehend, durch eine Mehrheit aufeinanderfolgender Acte. Daß die einmal erlangte Seligkeit wieder verloren werden könne, ist in jeder Beziehung undenkbar; die Seligkeit ist ihrem Begriffe zufolge das vollkommenste, allgenügende, ganz und gar befriedigende Gut, über welchem kein höheres mehr steht; es ist undenkbar, daß derjenige, dem die Gnade der Anschauung Gottes zu Theil geworden, noch etwas anderes begehren und seinen Willen von der Liebe zu Gott losreißen könnte; und eben so wenig ist es denkbar, daß Gott sich ihm wieder entziehen wolle, weil die Schuld unmöglich ist, deren Strafe ein solches Verlassenwerden einzig sein könnte. Wol aber ist ein Unterschied in den Graden der Seligkeit denkbar, gemäß den Unterschieden der Würdigkeit und des Verdienstes der einzelnen Menschen; dieser Unterschied bezieht

sich aber lediglich auf die Genußfähigkeit der Einzelnen, während Gott als Object des gemeinsamen Genusses Aller für Alle derselbe ist.

c. Das sittliche Leben und Wirken des Menschen.

Die sittliche Wirkungsfähigkeit des Menschen ist zunächst in seinem vernünftigen Willen gegründet, der als solcher freithätiger Handlungen fähig ist. Dem Menschen kommt ein selbsteigenes Wollen zu, so gewiß er sich durch sich selbst zum Handeln bestimmt und zugleich auch des Zweckes sich bewußt ist, um dessen willen er sich selbst in Bewegung setzt. Dieses selbsteigene Wollen oder auch Nichtwollen (non velle agere) oder Unterlassen des Wollens (velle non agere) ist an sich keinem Zwange von Außen erreichbar; allerdings hat Gott den menschlichen Willen in seiner Gewalt, aber man kann nicht sagen, daß der Einfluß Gottes dem Willen einen Zwang auferlege, weil der Zwang den Willen aufhebt, Gottes Gnade aber das Wollen nicht aufhebt, sondern bewirkt. Auch durch die Furcht wird das selbsteigene Wollen nicht schlechthin aufgehoben; vielmehr kommen die durch die Eingebung der Furcht veranlaßten Handlungen aus dem Willen, das befürchtete größere Übel zu beseitigen; beziehungsweise ist freilich in diesem Falle das Wollen unfrei, indem es in jedem anderen Falle, wo das Schlimmere nicht zu fürchten ist, auch das geringere Übel nicht wollen würde. Die Verläugnung der Begierlichkeit ist keine Verläugnung oder Aufhebung, sondern eine eminente Bekundung des Willens; die Nachgiebigkeit gegen die Begierlichkeit ist insofern etwas Gewolltes, als man den früheren Willen ganz aufgegeben hat, während der durch die Furcht bestimmte Mensch im Augenblicke des Handelns minder freiwillig handelt, weil er das früher Gewollte an sich noch immer will, wenn er sich auch für den Augenblick beziehungsweise zu dem Entgegengesetzten versteht. Die Unwissenheit kann in einem dreifachen Verhältnisse zum handelnden Willen stehen; sie kann ihm zur Seite gehen, vorausgehen und nachfolgen. Geht sie dem schon disponirten Willen zur Seite, so hebt sie wol die Freiwilligkeit des Geschehenen, nicht aber die Thatsache des selbsteigenen Wollens auf; wie z. B. in dem Falle, wenn Jemand einen Hirsch tödtet, in welchem er, durch sein Gesicht getäuscht, den

gesuchten Feind zu erblicken glaubt. Ist die Unwissenheit eine Folge des Willens, so ist sie selbstverständlich etwas Freiwilliges, sei sie nun Folge der Läßigkeit und Pflichtversäumniß, oder gar eines geflissentlichen Nichtwissenwollens. Die dem Wollen vorausgehende Unwissenheit macht dasselbe zu einem unfreiwilligen, sofern sie etwas veranlaßt, was bei besserem Wissen nicht geschehen wäre.

Der Wille begehrt jederzeit Gutes und ist jederzeit auf Gutes gerichtet; ersteres, weil das Begehren Äußerung einer natürlichen Neigung ist, die nur dem Verwandten und Entsprechenden zugewendet sein kann — letzteres, weil alles Begehrte, insofern es Realität hat, eo ipso auch etwas Gutes ist. Und wenn auch das begehrte Gut nicht das Entsprechende wäre, so wird es doch als solches aufgefaßt; und nicht die Beschaffenheit der Sache an sich, sondern die Auffassung derselben bestimmt den seiner Natur nach stets auf das Gute gerichteten Willen; daher er unbeschadet seiner Natur auch ein Scheingut begehren kann. Actuell bezieht sich der Wille auf den Zweck seines Handelns, potenziell aber auch auf Dasjenige, was zur Erreichung des Zweckes führt; soweit er den Zweck als Grund des Begehrens der Mittel auffaßt, kann er sich durch einen und denselben Willensact auf den Zweck und auf das Mittel beziehen; gerade so wie der Verstand die Erkenntnißprincipien, die er zuerst für sich gedacht hat, weiters auch zugleich als Prämissen eines bestimmten Schlusses denken kann. Gleichwie aber derjenige Denkact, in welchem die Principien als Prämissen eines bestimmten Schlusses sich erwahren, verschieden ist von dem Acte, in welchem sie an sich ohne Beziehung auf das aus ihnen gefolgerte Resultat gedacht werden; so ist auch derjenige Willensact, in welchem sich der handelnde Geist auf das Mittel bezieht, durch das er bewußter Weise den Zweck anstrebt, als nachfolgender Act von dem ersten verschieden, in welchem er sich einzig und unmittelbar auf seinen Zweck bezieht. Der nachfolgende, auf das Mittel gerichtete Act ist der eigentliche selbstthätige Act des Willens; im ersteren Acte ist er wol auch thätig, aber nicht als Selbstbeweger, sondern als Bewegter. Und zwar wird er zunächst und unmittelbar durch den Verstand und durch das sinnliche Begehren in Bewegung gesetzt; durch den Verstand, durch welchen sich ihm die Erkenntniß des vom Willen begehrten Guten im Allgemeinen vermittelt — durch das sinnliche Begehrungsvermögen, dessen Affection eine bestimmte Disposition

des Menschen bewirkt, welcher zufolge er gerade dieß oder jenes als gut und begehrenswerth hält. Gleichwol kann er aber auch in dieser Abhängigkeit von Verstand und Sinnlichkeit nicht aufhören, Wille zu sein; also muß er, bevor er sich zur Anstrebung des durch sinnliche und geistige Vorstellung ihm vorgehaltenen Gutes bestimmt, früher noch durch einen eigenen Act zum Wollen dieses Gutes bestimmt werden. Diese Anregung zum Wollen des erkannten Gutes kann nicht wieder aus einem Wollen hergeleitet werden; sonst müßte auch dieses selbst wieder aus einem anderen vorausgehenden Wollen abgeleitet werden u. s. f. in's Unendliche. Also muß das Wollen, d. h. dieß, daß der Wille will, von einer außerhalb des Willens gelegenen Ursache bewirkt werden. Ein solcher Einfluß kann von keiner physischen Potenz ausgehen, da der Wille als immaterielle Potenz von den materiellen Potenzen nicht bestimmt werden kann, also auch nicht von den Gestirnen [1]), und überhaupt von keiner geschaffenen Potenz, sondern einzig nur von Gott. Denn die einem Wesen natürlich eigene Bewegung — und eine solche ist das Wollen — kann dem Wesen nur von seiner ersten Ursache mitgetheilt werden; zudem hat der Wille als geistige Potenz Gott zum eigentlichsten Objecte seines Begehrens, also kann er auch nur von Gott bewegt werden.

Das von Gott erregte Wollen kann ein naturnothwendiges oder wahlfreies Wollen sein, je nachdem das Object des Willens beschaffen ist. Dasjenige, was in aller Weise gut ist, ohne daß ihm

---

[1]) Appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum coelestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures homines sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quae praenuntiantur de actibus hominum secundum considerationem coelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomaeus dicit in Centiloquio, sapiens dominatur astris, scil. quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui coelesti subjectam, hujusmodi coelestium corporum effectus. Vel ut Augustinus dicit II. super Gen. ad lit., fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur; quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est. 1, 2 qu. 9, art. 5.

irgend ein Mangel (Übel) anhaftet, begehrt der Wille nothwendig seiner eigensten Natur gemäß, weil er die Seligkeit, die in Besitz und Genuß des absoluten Gutes besteht, naturnothwendig begehrt. Die particulären Güter, welchen ein Mangel (Übel) anhaftet, lassen der Erwägung Raum, ob sie begehrenswerth seien oder nicht. Aber auch unter diesen, der freien Wahl anheim gegebenen Gütern gibt es wieder solche, zu welchen er sich, wenn auch nicht nothwendig, so doch natürlich hingezogen fühlt; dieß sind die unter dem (vom bonum universale zu unterscheidenden) bonum in communi inbegriffenen Güter, die den einzelnen Potenzen des Menschen entsprechen; so das sinnliche esse und vivere, das intellective verum u. s. w. Den sinnlichen Gegenständen gegenüber behauptet der Mensch, so lange er den Gebrauch der Vernunft hat, immer das Vermögen der freien Wahl; diese ist nur dann schlechthin unmöglich, wenn der Mensch durch eine heftige Reizung um den Gebrauch der Vernunft gebracht worden ist, in dem Zustande der durch heftigen Zorn entstandenen Wuth oder Raserei.

Das Ziel der Willensthätigkeit ist die Vollendung aller anderen Potenzen des Menschen. Der daraus erwachsende Genuß ist die Frucht seiner Willensanstrengungen. Er ist dieses Genusses fähig, weil er ein erkenntnißfähiges Wesen ist, und darum, wie er zufolge selbsteigener Erkenntniß sich zum Handeln bestimmt, so auch in Kraft seiner Erkenntniß des erreichten Zieles froh werden kann. Eine vollkommene Befriedigung kann nur einem Vernunftwesen zu Theil werden, weil nur dieses das Gute allgemein auffassen und anstreben kann; ist die Befriedigung überhaupt von der Erreichung eines um seiner selbst willen Begehrten abhängig, so die vollkommene, absolute Befriedigung von der Erreichung des zuletzt und zuhöchst Begehrten. Der Genuß dessen, was als Mittel zum begehrten Ziele führt, kann nur in uneigentlicher Weise Genuß genannt werden; eigentlichen Genuß gewährt dem Strebenden wol auch die geistige Präsenz des von ihm angestrebten Zieles, aber keinen vollkommenen, bei welchem er sich endlich beruhigen könnte.

Die geistige Fixirung eines durch menschliche Strebekraft zu erreichenden Zieles oder die intentio ist das erste Moment in der Reihe von Acten, welche zur Ausführung einer bestimmten Handlung erfordert werden. Die intentio ist insofern eine That des Willens, als er allen von ihm beherrschten Kräften des Menschen

die Richtung auf dieses bestimmte Ziel gibt, sei dieses nun das absolut letzte oder verhalte es sich als Mittel zum letzten Ziele. Das Nächste, was hierauf folgt, ist die Wahl des zweckdienlichen Mittels (electio), welcher nach Umständen eine Berathung (consilium) der ratio collativa vorausgeht, wofern es nämlich die Wichtigkeit der Sache heischt, oder nicht schon ein normaler und kunstgemäßer Vorgang in der Ausführung vorgezeichnet ist. Der Ausgangspunct der Berathung ist der für den Handelnden feststehende Zweck, der terminus conclusionis das im gegebenen Falle zunächst Thunliche und Ausführbare, das Schlußverfahren hiebei das analytische, indem hier das prius in cognitione das posterius in esse ist, mithin von der im Voraus festgesetzten Wirkung auf die zu entdeckende Ursache geschlossen wird. Ist ein Mittel gefunden, so handelt es sich um die Zustimmung des Willens, d. i. des vernünftigen Begehrens zu dem gefundenen Mittel. Die Zustimmung ist die Application des Begehrens auf das Resultat der Überlegung (applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii); sie verhält sich zum intellectiven Willen, wie die rationelle Wissenschaft zur intellectiven Einsicht [1]). Der Intellect bezieht sich unmittelbar auf die Principien, und der Wille unmittelbar auf die Zwecke; die ratio hingegen unmittelbar auf die Folgerung und der Consens unmittelbar auf das Mittel. Wahl und Zustimmung fallen sachlich zusammen, wenn sich nur Ein mögliches Mittel darbietet; sie treten sachlich aus einander, wenn aus mehreren zweckdienlich erachteten Mitteln eines als das vorzüglichste gewählt wird. Nur dem vernunftgemäßen Willen steht die Entscheidung zu, weil sie als die höhere alles in ihren Bereich Fallende zum endgültigen Abschlusse zu führen hat, in der praktischen Sphäre eben so gut, wie auf dem Gebiete des Erkennens. Hat sich der vernünftige Wille für ein bestimmtes Mittel entschieden, so handelt es sich um Anwendung (usus) desselben zum Behufe der Realisirung des gesetzten Zweckes [2]). Diese

---

[1]) Sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est scil. intellectus, ita consentimus his, quae sunt ad finem, propter finem, cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scil. voluntas. 1, 2 qu. 15, art. 3.

[2]) Uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum. 1, 2 qu. 16, art. 2.

Anwendung ist ebenfalls Sache des vernünftigen Willens — des Willens, weil er das movens primum der menschlichen Handlungen ist — des vernünftigen Willens, weil eine bewußte und berechnete Beziehung des Mittels auf den Zweck nur einem vernünftigen Wollen eigen sein kann. Der Wille wirkt aber nicht allein durch sich selbst, sondern bestimmt auch alle anderen Kräfte des Menschen, so wie die ihm verfügbaren äußeren Objecte zur Ausführung der beabsichtigten zweckdienlichen Handlung; die Vernunft muß ihm als Leiterin, die übrigen Kräfte müssen ihm als Werkzeuge dienen in der Ergreifung und Handhabung des zweckdienlichen Mittels, und sind eigentlich selbst schon Mittel des handelnden Willens. Mit dieser, der Ausführung der entworfenen Handlungsweise zugewendeten Thätigkeit tritt der Wille aus der habitudo prima des actus elicitus, welche mit der electio abschließt, in die habitudo secunda des actus imperatus über. Der actus imperatus ist die Vollziehung der von der Vernunft angezeigten und von dem Willen befohlenen zweckdienlichen Handlung durch die vom Willen beherrschten Kräfte des Menschen. Das imperium des Willens fällt als Mittleres zwischen die electio und den usus, bildet aber mit dem usus Einen Act, welcher seinen specifischen Charakter durch das imperium erhält [1]). Der gebietende Wille empfängt aber sein Gebot von der Vernunft, die also das primum imperans, wie der Wille das primum agens ist. Wie dem Willen, so kann die Vernunft auch sich selbst gebieten, weil sie auf sich selbst zu reflectiren vermag; und zwar zunächst kann sie sich das Thätigsein gebieten, und eben so kann sie sich in demjenigen, was nicht auf naturnothwendiger Einsicht beruht, ein zustimmendes oder abweisendes Verhalten auferlegen. Daher die später des Näheren zu begründende Unterscheidung der Tugenden der Erkenntniß von den praktischen Willenstugenden,

---

[1]) Sicut in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus primi moventis formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa, 1, 2 qu. 17, art. 4.

welche abermals doppelter Art sind, je nachdem man den Willen an sich, oder in seinem Verhältnisse zur Sinnlichkeit in's Auge faßt. Die Übung und Gewandtheit im Gebrauche der dem Willen dienstbaren motorischen Vermögen ist keine Tugend, sondern eine Kunst (ars), die gleichsehr im Dienste des guten, wie des bösen Willens stehen kann.

Jede menschliche Handlung ist von gewissen Umständen [1]) begleitet, die, obschon accidentell, gleichwol zur Charakteristik derselben gehören; daher sowol der Redner, wie der Politiker und der Moralist auf sie Bezug nimmt: ersterer zur anschaulicheren und nachdrücklicheren Darstellung des Empfehlenswerthen oder Tadelhaften an einer Sache, der Politiker von Seite ihrer Nützlichkeit oder Gefährlichkeit, Verdienstlichkeit oder Strafwürdigkeit, der Moralist nach ihrer Beziehung auf den sittlichen, nach ihrem Verhältniß zu Vernunft und Gewissen bestimmten Charakter der Handlung. Der Theolog, dem jede Kunst des Verstandes dienstbar ist, faßt alle diese Gesichtspuncte zusammen, um dem Interesse seiner Wissenschaft zu genügen. Die erwähnten Umstände berühren entweder die Handlung als solche, wie die Umstände der Zeit und des Ortes als Maaß, der modus agendi als Qualität — oder sie berühren das Resultat (quid) der Handlung oder endlich die Ursache derselben, und zwar die causa finalis oder materialis oder agens, und zwar agens principalis oder instrumentalis. Cicero führt die Gesammtheit derselben in dem bekannten Gedächtnißverse vor: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Aristoteles fügt noch als Achtes hinzu: circa quid, welches unter Cicero's quid enthalten ist. Die wichtigsten Umstände betreffen das propter quid als causa finalis und das quid, weil unmittelbar die Substanz der Handlung berührend.

Um den sittlichen Werth einer Handlung zu beurtheilen, hat

---

[1]) Nomen circumstantiae ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo, quaecunque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt. 1, 2 qu. 7, art. 1.

man auf das Willensobject, auf die wesentlichen Umstände und auf den Willenszweck Rücksicht zu nehmen. Im allgemeinsten Sinne ist wol jede Handlung gut, weil das Böse und Schlimme im Mangel und Nichtsein besteht, daher es schon etwas Gutes ist, daß überhaupt gehandelt wird. Es handelt sich aber nicht bloß um das esse, sondern um die plenitudo essendi einer Handlung; und diese plenitudo ist eben durch die rechte Beschaffenheit der angegebenen drei Momente bedingt [1]). Das Erste, was bei einer menschlichen Handlung berücksichtigt werden muß, ist die durch das Object der Thätigkeit bedingte Species der Handlung. Alle Objecte sind an sich gut, aber nicht alle stehen im rechten Verhältnisse zu dem Guten, was durch die Handlung bewirkt werden soll; daher ist ein dem sittlichen Zwecke adäquates Object die erste Möglichkeitsbedingung einer sittlich guten Handlung. Die Güte der Handlung aber ist noch keine volle, wenn die Handlung, obwol ihrem Objecte nach zuläßig, doch in Hinsicht auf die Umstände, unter welchen sie vollführt wird, Mängel darbietet; wie man kein Ding vollkommen nennen kann, wenn es, obwol in seiner substanziellen Form unversehrt, in seinen accidentellen Qualitäten schadhaft ist. Endlich läßt sich bei den menschlichen Handlungen vom bewußten Zwecke derselben nicht absehen, da das Sein eben durch seine Beziehung auf den Zweck unter den Gesichtspunct des Guten gestellt wird. Eine in den angegebenen drei Beziehungen befriedigende Handlung ist als eine vollkommene Handlung sittlich gut; jeder Defect oder jede Unvollkommenheit stempelt sie zur sittlich bösen Handlung, und zwar ist sie in dem Maaße böse, als sie mangelhaft ist [2]). Der Defect von Seite des Objectes so wie des Zweckes

---

[1]) In actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scil. est actio; quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate; alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam. 1, 2 qu. 18, art. 4.

[2]) Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. 1, 2 qu. 18, art. 4.

drückt der sittlichen Handlung einen Charakter auf, kraft dessen sie von der rücksichtlich des Objectes und des Zweckes sittlich guten Handlung specifisch verschieden ist. Die rücksichtlich des Willensobjectes verfehlte Handlung steht der in dieser Hinsicht gutbestellten und vernunftgemäßen Handlung als widervernünftige Handlung gegenüber; wenn also die Beziehung des Willens auf ein bestimmtes Object bewirkt, daß die Handlung einen specifischen Charakter überhaupt habe, so entscheidet das Verhältniß des Objectes zur Vernunft, ob dieser specifische Charakter ein sittlich-guter oder sittlich-schlechter sei [1]. Das Object der Handlung charakterisirt aber diese nur von ihrer stofflichen Seite; die formale Seite der Handlung liegt in der Absicht, aus welcher sie hervorgeht. Da nun der beabsichtigte Zweck eben so gut ein Object des inneren Willensactes ist, wie das äußere Gut, welches der Handlung den stofflichen Charakter verleiht, Object des äußeren Willensactes ist, so tritt rücksichtlich des Zweckes derselbe specifische Gegensatz zwischen guten und schlechten Handlungen hervor, wie rücksichtlich des äußeren Objectes. Man hat also materielle und formelle Güte und Schlechtigkeit der Handlungen zu unterscheiden. Ist nun das Object der Handlung nicht schon an sich für den Zweck geordnet, so bestehen zwei sittlich charakterisirende Species einer und derselben Handlung neben einander; der Diebstahl z. B. hat nicht schon an sich die Beziehung auf einen mittelst seiner zu begehenden Ehebruch, daher hat die mit der Absicht des Ehebruches verbundene Handlung des Diebstahls zwei neben einander bestehende Species einer sittlich-schlechten Handlung an sich. Steht aber das Object der Handlung in einer inneren Beziehung zum Zwecke, so ist die eine Species in der anderen Species derselben Handlung enthalten [2]; und zwar ordnet sich der

---

[1]) In actibus bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem; quia ut Dionysius dicit, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scil. secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. 1, 2 qu. 18, art. 5.

[2]) Secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus spe-

vom Objecte herrührende Charakter (differentia specifica) dem durch die Zweckbeziehung bestimmten Charakter als dem Communius und Formalius unter. Auch aus den Umständen kann der Handlung ein specifischer Charakter erwachsen, wenn sie gegebenen Falls nicht bloße Zufälligkeiten sind, sondern als wesentliches Moment im Denken der ordnenden Vernunft erscheinen [1]). So hört der Umstand des Ortes auf, bloße Zufälligkeit zu sein, wenn der Ort ein heiliger ist; daher der am heiligen Orte begangene Diebstahl auch den specifischen Charakter einer Heiligthumsschändung an sich trägt. In anderen Fällen tragen die Umstände wenigstens zur Erhöhung oder Verringerung der Bedeutung einer Handlung in eadem specie bei.

Neben den sittlich guten und sittlich bösen Handlungen gibt es auch sittlich indifferente Handlungen, d. i. solche, welche weder sittlich gut noch sittlich böse sind. An sich genommen sind diejenigen Handlungen indifferent, welche in Rücksicht auf ihr Object keine sittliche Charakterisirung zulassen, weil die Beziehung des Willens zu diesem weder vernunftgemäß noch vernunftwidrig ist [2]), z. B. das

---

ciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea, quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie scil. albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus, qui secundum suam speciem est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest. 1, 2 qu. 18, art. 7.

[1]) Quia natura determinata est ad unum, nec potest processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est, quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicujus rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum; sed quolibet dato potest ulterius procedere; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus. 1, 2 qu. 18, art. 10.

[2]) Duplex est privatio. Quaedam quae consistit in privatum esse, et haec nihil relinquit sed totum aufert; ut coecitas totaliter aufert visum et tenebrae lucem, et mors vitam; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quae consistit in privari; sicut aegritudo est

Aufheben eines Strohhalmes u. s. w. Aber die an sich gleichgültige Handlung ist nicht immer in Hinsicht auf das handelnde Individuum gleichgültig, sondern nur dann, wenn sie ohne Absicht und Advertenz des Verstandes geschieht, also überhaupt nicht ein eigentlicher actus humanus ist, sondern unmittelbar aus irgend einer Imagination hervorgeht [1]).

Die vollständige Handlung schließt einen doppelten Act des Willens in sich, einen inneren und einen äußeren. Demnach ist noch aufzuzeigen, wornach im Besonderen die sittliche Güte des inneren und des äußeren Objectes zu bestimmen ist. Wenn überhaupt nur derjenige Wille gut ist, der ein vernunftgemäßes Object wählt, so wird auch die Güte des inneren Willensactes durch das Object desselben bedingt sein, und zwar unabhängig von den Umständen; denn das Object dieses Actes ist unmittelbar der Zweck selbst, nach dessen Beschaffenheit der Wille nothwendig ein guter oder böser Wille ist [2]). Die innere Willenshandlung charakterisirt

---

privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in comment. sup. lib. Praedicament.; quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum. 1, 2 qu. 18, art. 8.

[1]) Aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio; sed tamen isto modo nullus actus est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus vel niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei. 1, 2 qu. 18, art. 9.

[2]) Supposito, quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quod referatur ad actum volendi; et sic impossibile est

sich also in ihrer sittlichen Qualität wesentlich durch ihre Absicht; und da das Verständniß des Zweckes durch die Vernunft vermittelt wird, so ist eben deßhalb die Güte des inneren Willensactes von der Vernunft abhängig. Die Vernunft aber erkennt als causa secunda das Wahre im Lichte Gottes oder der ewigen Vernunft; daher ist die Güte des Willens zuhöchst von der ewigen Wahrheit und den in ihr ausgesprochenen Gesetzen abhängig. Der Wille, welcher der Vernunft nicht folgt, ist jederzeit böse, auch dann, wenn ihr Urtheil irrig, mithin kein Ausfluß der ewigen Vernunft ist; mißachtet er ein unsittliches Gebot der irrenden Vernunft, so thut er das entgegengesetzte Gute mit bösem, der eigenen Überzeugung entgegenhandelnden Willen; die Handlung ist wol nicht an sich, aber per accidens böse. Daraus folgt aber noch nicht, daß das der irrenden Vernunft gemäße Handeln nie böse sei; der Handelnde ist nur dann ohne Schuld, wenn er am Irrthume der Vernunft keine Schuld hat.

Die Güte des inneren Willens ist von der Absicht abhängig; nicht immer aber ist der Wille so gut als die Absicht, weil er öfter ein Object will, welches dem beabsichtigten Zwecke nicht proportionirt ist, mit anderen Worten weil er nicht so viel thun will, als zur vollkommenen Verwirklichung seiner Absicht nothwendig wäre. Wenn er jedoch so viel thun will, aber mit geringerer Intension dieß will, als er den Zweck will, so hat der Wille an der Güte der Absicht formell Antheil, insofern jedoch der Wille nicht so intensiv will, als er sich vornimmt zu wollen, bleibt das wirkliche Verdienst der inneren Handlung hinter dem gewollten Verdienste zurück.

Das letzte Absehen ist in allen inneren Willensacten auf das bonum universale, auf Gott gerichtet. Zufolge dieser Richtung ist der Wille gut. Da aber das Höchste in jedem Genus das Richtmaaß alles ihm Untergeordneten ist, so ist das göttliche Wollen

---

quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo, quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo, quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis. 1, 2 qu. 19, art. 2.

das Richtmaaß des menschlichen, und die Güte des menschlichen Willens von seiner Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen abhängig. Nun aber kann der Mensch die Ordnung des Ganzen nicht mit göttlichem Blicke überschauen, und faßt die particulären Güter nach ihrem Verhältniß zu seiner Natur auf. Demgemäß kann ihm etwas als gut erscheinen und als solches von ihm gewollt werden, während er Gott nach seiner universellen Anschauung nicht als gut erkennt und will. Darum wird keine materielle, sondern nur eine formelle Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen zum unbedingten Richtmaaße der Güte des menschlichen Willens gemacht. Die von der universellen göttlichen Auffassung abweichende particuläre Auffassung des Menschen ist mittelbar selbst ein Werk Gottes, weil er der Urheber der menschlichen Natur ist, die sich selbst treu gerade so und nicht anders will.

Die Güte der äußeren Handlung ist durch zwei Momente bedingt: durch ihre Vernunftgemäßheit an sich, und durch die Güte des inneren Willens, der durch sie in's Werk gesetzt wird. An sich wird von ihm gefordert, daß sie den Umständen gemäß sei; und hierin erfährt sie eine von der Rücksicht auf ihren Zweck gesonderte Beurtheilung, und trägt wesentlich zur Erhöhung des Werthes oder Unwerthes der Handlung im Allgemeinen bei, indem der innere Act durch seine äußere Vollführung zu seiner Vollendung gelangt. Die Willensgüte oder Bosheit der inneren Handlung wird nur zufälliger Weise durch die äußere Vollführung des vorgesetzten Werkes gesteigert; erstlich numerisch, wenn der Wille für den Moment von der Ausführung abstehend später noch einmal die Absicht erneuert, um sie auszuführen — sodann extensiv, wenn jemand das von einem Anderen wegen entgegenstehender Hindernisse aufgegebene Werk mit entschiedenerem und angestrengterem Willen wirklich zu Ende führt — endlich intensiv, wenn die Ausführung mit Umständen verbunden ist, die ihrer Natur nach schwächend und hebend auf den Willen einwirken; wer trotz der seinen guten Willen herabzustimmen geeigneten Umstände dennoch das Gute, oder trotz der sein sittliches Gefühl weckenden äußeren Umstände dennoch das Böse vollführt, bewährt einen intensiv besseren oder schlimmeren Willen, als ein Anderer, bei welchem diese Umstände wegfallen. Die vorausbedachten Folgen der Handlung erhöhen den Werth oder Unwerth der Handlung; sind sie nicht vorausbedacht worden, so muß

zwischen gewöhnlichen, meistens eintretenden Folgen und zwischen selten, ganz zufällig eintretenden Folgen unterschieden werden, indem allerdings erstere, nicht aber letztere den Werth oder Unwerth der Handlung erhöhen können.

Das menschliche Wollen ist durch gewisse Seelenzustände bestimmt, welchen die menschliche Seele vermöge ihrer sensitiven Erregbarkeit ausgesetzt ist. Die aus den sinnlichen Erregungen entspringenden Leidenheiten (passiones) der Seele sind doppelter Art: concupiscible und irascible. Die concupiscible Leidenheiten beziehen sich auf das Gute und Schlimme als solches, die irascible auf die Hindernisse, welche sich der Erlangung des Guten und der Abwendung des Schlimmen entgegenstellen. Jede der beiden Arten von Leidenheiten schließt entgegengesetzte Stimmungen in sich; jedoch scheiden sich die der ersteren Art angehörigen nur nach den Gegensätzen der afficirenden Objecte, die der letzteren Art angehörigen Stimmungen aber auch nach den Gegensätzen des subjectiven Verhaltens zum begehrten oder verabscheuten Objecte. Die concupiscible Affecte und Leidenheiten haben einfach das Gute zum terminus ad quem, das Schlimme zum terminus a quo; die irascible Passionen aber können auch das Gute zum terminus a quo haben, wofern es seiner Schwierigkeit wegen aufgegeben wird (desperatio), und das Schlimme zum terminus ad quem, sofern durch Überwindung desselben das Gute errungen werden soll (audacia). Einzig die ira findet kein Contrarium unter den Leidenheiten; denn das Ablassen der ira ist bloß privatives Gegentheil der vorausgegangenen Stimmung, und die an deren Stelle tretenden Leidenheiten sind entweder Traurigkeit oder Freude, welche nicht der ira, sondern unter einander conträr entgegengesetzt sind. Die concupiscible Passionen scheiden sich zunächst nach den Gegensätzen der afficirenden Objecte; das Gute übt eine attractive, das Schlimme eine abstoßende Gewalt aus. Hiedurch wird zunächst Hinneigung oder Abneigung (amor — odium) hervorgerufen. Hieraus entspringt weiter Verlangen nach dem Guten, Verabscheuung des Schlimmen (concupiscentia — fuga v. abominatio). Die Erlangung des Gewünschten verursacht Freude, die fruchtlos gemiedene Betheilung mit dem Schlimmen Schmerz und Betrübniß (delectatio — tristitia). Die irascible Leidenschaften unterscheiden sich nach dem entgegengesetzten subjectiven Verhalten zum Guten oder zum Schlimmen.

Hinsichtlich des noch nicht erlangten Gutes verhält sich der Mensch entweder hoffend, oder verzichtet auf die Möglichkeit der Erlangung (spes — desperatio); das noch nicht eingetretene Schlimme flößt ihm, je nachdem er sich ihm gewachsen oder nicht gewachsen fühlt, eine kühne oder besorgte Stimmung ein (audacia — timor). Das bereits herangetretene Gute kann keinen irasciblen Affect hervorrufen; das bereits gegenwärtige Übel hingegen kann die Widerstandskraft des Zornes (ira) hervorrufen [1]. Unter den Passionen haben einige eine hervorragende Bedeutung; Freude und Traurigkeit sind die schlechthin höchsten, weil sie schlechthin Ende und Erfüllung aller anderen sind — Furcht und Hoffnung sind relativ höchste und letzte Leidenheiten, in so weit sie die letzten Bewegungen der Seele vor der Endentscheidung ausdrücken. Daher der Spruch des Boëthius de consol. I, metr. 7:

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.

Wie es dem Menschen im Unterschiede von reinen Geistwesen [2]) eigen ist, von solchen sensitiven, mit einer körperlichen Umstimmung [3])

---

[1]) Noch ein anderer Grund, warum es kein Contrarium zur ira gibt: Ex hoc ipso, quod ira causatur ex contrariis passionibus, scil. a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in se ipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium malorum, ex quibus causantur. 1, 2 qu. 46, art. 1.

[2]) Amor et gaudium et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus civ. Dei IX, c. 5: Sancti Angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae passione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. 1, 2 qu. 22, art. 3.

[3]) Ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio; unde in definitione motuum appetitivae partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quod ira est ascensio sanguinis circa cor. 1, 2 qu. 22, art. 2.

verbundenen Erregungen bewegt zu werden, so ist er im Unterschiede vom Thiere im Stande, diese Erregungen durch seinen vernünftigen Willen zu beherrschen, in so weit sie nicht bloße Dispositionen des Körpers, sondern Acte einer seelischen Potenz sind. Denn in dieser Hinsicht richten sie sich nach der sinnlichen Vorstellung, die ihrerseits wieder unter der Herrschaft der Vernunft steht, und in deren rationalem Denken über sich selbst aufgeklärt wird. Man kann also nicht mit den Stoikern sagen, daß die Leidenheiten der Seele als solche schon Krankheiten der Seele seien; sie sind es nur in so weit, als sie sich der Herrschaft der Vernunft entziehen. Daß jede Leidenheit mit einer vom Willen unabhängigen Disposition des Körpers verbunden ist, macht sie nicht auch schon zu einem vernunftwidrigen, krankhaften Zustande [1]). Allerdings wird selbst das Verdienst der guten Handlung dadurch geschwächt, daß sie vorkommenden Falles durch eine das Urtheil der Vernunft und den selbsteigenen Entschluß des Willens präoccupirende sinnliche Leidenheit verursacht wird; umgekehrt aber ist es für den Menschen ein Zuwachs an sittlicher Güte, wenn sein geistiges Denken und Wollen das sinnliche Begehren nach sich bestimmt, oder wenn er geflissentlich gewisse Leidenheiten in sich hervorruft, um zur Ausführung des vorgesetzten Guten desto mehr gestimmt zu sein. Denn, je größer die Sphäre, über welche die Macht des Guten sich erstreckt, desto größer dieses selbst. Insofern das sensitive Leben am Vernunftleben participirt, fallen die Passionen der Seele, abgesehen von der bewußten und ausdrücklichen Beziehung des vernünftigen Willens, auf sie unter den Gegensatz von gut und böse; es gibt Stimmungen, die an sich genommen mit rechtem vernünftigen Wollen im Einklange oder im Widerspruche stehen. So ist die natürliche Scham etwas Gutes, die natürliche Feigheit, die unfreiwilligen Regungen des Neides sind etwas Schlimmes.

Obwol die Passionen zunächst dem sinnlichen Begehrungsvermögen angehören, so sind sie doch nicht ausschließlich auf diese

---

[1]) In omni passione animae additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolem aut diastolem, et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis. 1, 2 qu. 24, art. 2.

Sphäre beschränkt, wenn man unter Leidenheit nicht bloß einen sensiblen Zustand, sondern überhaupt eine durch empfangene Eindrücke bewirkte Umstimmung versteht. So gibt es nicht bloß eine Liebe des sensiblen Begehrungsvermögens, sondern auch eine Liebe des vernünftigen Willens, welche als solche dilectio heißt, insofern sie eine Wahl voraussetzt — charitas, wenn sie aus einer solchen Werthschätzung des begehrten Gutes hervorgeht. Man unterscheidet ferner zwischen amor concupiscentiae und amor amicitiae; erstere Stimmung geht auf das Gut, welches man für sich oder jemand Anderen wünscht und begehrt, letztere auf die Person, welcher man das Gut wünscht. Die Liebe hat die Erkenntniß des geliebten Gutes zu ihrer Voraussetzung, wenn auch die Erkenntniß der Liebe an Größe nachstehen kann; so kann man die Wissenschaften lieben, ohne noch eine tiefere Erkenntniß derselben zu besitzen, zu deren Anstrebung man eben durch die Liebe zu denselben getrieben wird; so kann auch eine sehr unvollkommene Erkenntniß Gottes eine höchste Liebe zu ihm entflammen, in so weit das Wenige, was man über Gott weiß, hinreicht, uns einen höchsten Begriff von Gott beizubringen. Die Liebe ist wesentlich auch von der Ähnlichkeit zwischen dem Begehrenden und Begehrten abhängig; ist der Begehrende in Wirklichkeit selber dasjenige, was er an dem Begehrten liebt, so ist diese Liebe Freundesliebe (amor amicitiae); neigt er zum Gegenstande seiner Liebe aus einer bloß potenziellen, der Actualisirung bedürftigen Ähnlichkeit hin, so ist diese Neigung amor concupiscentiae. Die beiderseitige Actualität der gemeinsamen Ähnlichkeit kann auch Abstoßung und Haß erzeugen, wofern der Eine durch das gleichgeartete Sein und Streben des Anderen sich beeinträchtigt glaubt; darum liegen sich nach Aristoteles die Töpfer in den Haaren, und feinden nach dem Worte der Schrift die Stolzen sich wechselseitig an. Die Liebe führt zur Einigung mit dem Geliebten; die begehrende Liebe (amor concupiscentiae) sucht die Gegenwart des Geliebten, die Freundesliebe ist dadurch mit dem Geliebten Eins, daß sie in ihm das eigene Ich verdoppelt sieht und darum alle Wünsche für das eigene Ich auf das zweite Ich überträgt. Die Liebe bewirkt nicht bloß die Einigung, sondern auch ein Ineinandersein des Liebenden und Geliebten (mutua inhaesio). Das Geliebte ist im Gedanken und Begehren des Liebenden und umgekehrt. Das Geliebte lebt in den Gedanken des Liebenden, er trägt es im

Herzen; es ist in seinem Begehren, und er freut sich deßhalb seiner Gegenwart, sehnt sich nach dem Abwesenden und wünscht ihm die Fülle des Guten aus reinem, uninteressirten Wohlwollen und Wohlgefallen. Der Liebende ist im Geliebten durch innige Versenkung seiner Gedanken in dasselbe, durch innigstes Genießen desselben, durch innigste Theilnahme an dem, was der Geliebte will, wirkt und leidet. Durch dieses Ineinandersein Beider wird jeder der Liebenden außer sich versetzt (ecstasis) sowol in seinem Auffassungsvermögen, wie auch in seinem Strebevermögen. In der Liebe zum Himmel wird der Mensch über die ihm natürliche sinnliche und vernünftige Erkenntnißart hinausgehoben, von dämonischen Gelüsten durchdrungen sinkt er unter sie hinab zur blinden, sinn- und verstandlosen Raserei. Eben so geht er nach dem Geliebten strebend aus sich selbst heraus, theilweise in Kraft der begehrenden Liebe, gänzlich in der wohlwollenden Liebe. Die Liebe wirkt den Eifer in jedem Sinne; die begehrende Liebe kann zu Eifersucht und Neid hinreißen, die Freundesliebe macht den Liebenden für Ehre, Glück und Willen des Geliebten eifern. Die Liebe ist eine Affection des Liebenden, welche denselben entweder zu etwas Vollendetem formt oder ganz und gar verdirbt und verhäßlicht; im letzten Sinne ist also die Liebe eine schwächende und verderbende Leidenheit (passio laesiva). Abgesehen von der Beschaffenheit des Objectes führt überhaupt die Intensivität der Leidenheit eine körperliche Ermattung herbei (Hohel. 2, 5), welche Folge und Ausdruck verschiedenartiger Stimmungen des Liebelebens sein kann, sei es das Schmelzen in der Liebesgluth (liquefactio) oder die Auflösung im seligen Anschauen (fruitio), oder die Wirkung der schmachtenden Sehnsucht (languor) oder die Folge des heißentzündeten Strebens (fervor). Die Liebe ist Ursache alles dessen, was geschieht, jede Kraft folgt dem Liebeszuge, der sie auf ihr Ziel hinweist; so strebt das Feuer aus natürlichem Verlangen nach Oben, die Sinnenwesen folgen den Impulsen ihrer sensiblen Neigungen, die vernünftige Seele strebt dem durch die Vernunft erkannten Ziele ihres Wirkens zu, die rein geistigen Wesen folgen dem Zuge ihres intellectiven Begehrens; die Liebe ist die bewegende Macht alles dessen, was ist, lebt und erkennt. Selbst der Haß entspringt aus der Liebe, kann aber, da er eben nur Folge ist, niemals so stark sein, als seine Ursache, die Liebe, die als Princip unmittelbar auf das Ziel

gerichtet ist, während der durch sie causirte Haß nur den das Mittel zum Ziele vereitelnden Hindernissen sich zuwendet, also in jeder Beziehung einen der Liebe untergeordneten Rang hat. Der Haß scheint nur deßhalb stärker zu sein, weil seine Empfindung mehr fühlbar ist, als die Liebe; so wird auch im Tertianfieber mehr Hitze empfunden, als im hektischen Fieber, weil in diesem jenes schon ganz und gar habituell geworden ist. Niemand kann sich natürlicher Weise schlechthin hassen wollen, obwol der Mensch in Wahrheit als Feind gegen sich zu handeln vermag, wenn er sich nämlich ein Scheingut zuwenden will, welches in Wahrheit ein Übel ist, und wenn er mit Außerachtlassung seines höheren geistlich-sittlichen Seins sein sinnliches Dasein für sein wahres Sein hält. Da das Wahre und Gute der Sache nach identisch sind, und jeder das Gute als solches natürlicher Weise liebt, so kann die Wahrheit nur beziehungsweise ein Gegenstand des Hasses sein, insofern sie nämlich dem Menschen als etwas Schlimmes erscheint. Und dieß kann auf dreierlei Art geschehen: erstlich insofern sie ihm in einem bestimmten Sachverhalte der Dinge unbequem und störend entgegentritt und den Wunsch erregt, es möchte nicht so sein, wie es ist; zweitens insofern ihr subjectiver Besitz ihn in der Ausführung seiner Absichten beirrt und beunruhigt, wie jenen, welche sündigen wollen, das von ihnen erkannte sittliche Gesetz lästig ist; endlich als eine in Anderen vorhandene Kenntniß des eigenen sündigen Thuns und Treibens. Abgesehen von diesen Interessen kann die Wahrheit kein Gegenstand des Hasses sein; an sich und in ihrem allgemeinen Wesen ist sie als Gutes Gegenstand einer nothwendigen Liebe. Wol aber kann ein Gegenstand allgemeinhin, nach seinem allgemeinen Begriffe Gegenstand des Hasses sein; wol keines sinnlichen Hasses, weil dieser sich nur auf etwas sinnlich-concretes Individuelles beziehen kann — wol aber eines intellectiven Hasses, der etwas Bestimmtes, mag es sich in dieser oder jener Weise darstellen, als solches schlechthin nicht will. Aber auch der sinnliche Haß kann auf alle Individuen einer bestimmten Gattung sich beziehen, so wie das Schaf jeden Wolf verabscheut; hier ist aber nicht das dem Thiere unfaßbare Ansich oder der Allgemeinbegriff des Wolfes (das Universale), sondern nur die Gattung (das Commune), wie sie in den Individuen existirt, Gegenstand des Abscheues.

Die durch die Liebe hervorgerufene Leidenheit des Begehrens

(concupiscentia) gehört der sensitiven Begehrungskraft des Menschen an; und nur analogisch, oder weil von einem intensiv intellectiven Verlangen auch die sensible Seele afficirt wird, hat man auch für das Verlangen nach geistigen Gütern das Wort concupiscentia. Aber die sensiblen Begehrungen sind selbst wieder doppelter Art: solche, welche im sinnlichen Sein des Menschen als solchem gegründet und ihm daher mit den Thieren gemein sind und appetitus naturales heißen; andere, welche erst durch die Reflexion der Vernunft erweckt werden, und nicht concupiscentiae, sondern cupiditates genannt werden. Die Begierden (cupiditates) können in unbeschränkte Weite ausschweifen, wie die Vernunft selbst denkend in's Unendliche fortschreiten kann [1]); die natürlichen Begehrungen beschränken sich actuell immer auf etwas Bestimmtes und Begränztes, obwol sie potenziell unbeschränkt sind, da die jedesmalige Befriedigung nur für eine bestimmte Zeit genügt. Der in der Befriedigung des natürlichen Bedürfnisses empfundene Genuß verursacht Ergötzung (delectatio), die Stillung der Begierde Freude (gaudium), welche letztere daher nur vom Menschen empfunden werden kann, nicht vom Thiere. Der Mensch hingegen ist nicht bloß sinnlicher, sondern auch geistiger Ergötzungen fähig, und seine geistige Genußfähigkeit ist weit größer als die sinnliche, und zwar um so viel größer, als das geistige Erkennen, wodurch der geistige Genuß bedingt ist, über dem sinnlichen Erkennen und Genießen steht. Die Objecte des geistigen Erkennens und Ergötzens stehen viel höher, als die des sinnlichen, daher der Mensch um der Ehre willen auf sinnliche Genüsse verzichtet. Der geistige Genuß hat die Essenz der Sache, der sinnliche nur deren Accidenzen zum Objecte; der geistige Genuß faßt das Ganze der Sache auf einmal, während die sinnliche Ergötzung nur successiv und theilweise ihr Object genießen kann und zuletzt doch an's Ende kommt, während die geistigen Genüsse dauernd und unzerstörbar sind. Dagegen afficiren die sinnlichen Ergötzungen den Genießenden weit vehementer, weil ihre Objecte der menschlichen

---

[1]) Ratio quodammodo est virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumtum est proportionatum rationi; nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia. 1, 2 qu. 30, art. 4.

Erkenntniß näher stehen, ihr Genuß mit unmittelbaren Affectionen des Körpers verbunden ist, und als Gegenmittel wider körperliche Leiden und Verstimmungen des Gemüthes einen sinnlich wohlthuenden Einfluß ausübt, was durch geistige Genüsse nicht effectuirt werden kann, da diese kein entsprechendes Contrarium haben [1]). Das Verhältniß zwischen geistigen und sinnlichen Ergötzungen reflectirt sich in seiner Weise wieder innerhalb der Sphäre der sinnlichen Genußfähigkeit in dem Gegensatze von Gesichtssinn und Tastsinn [2]). Es gibt natürliche und unnatürliche Ergötzungen, man mag unter der Natur den edleren Theil des Menschen, oder das ihm mit den Sinnenwesen Gemeinsame verstehen; und solche widernatürliche Gelüste können entweder durch eine krankhafte Beschaffenheit des Körpers oder durch ein Verderbniß der Seele veranlaßt sein. Die sinnlichen Ergötzungen können nicht alle zusammen bestehen, so wenig als ein Körper zugleich an zwei verschiedenen Orten ruhen kann; nur die Genüsse der verschiedenen Tugenden heben sich wechselseitig nicht auf, weil ihr mannigfaltiges Gutes, in seiner Vernunftgemäßheit durchgängig sich selbst gleich, keine exclu-

---

[1]) Id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiae, est tamen simile homini contristato, quia tristitiae contrariantur proprio bono ejus qui tristatur; et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa, quare delectationes corporales, quibus sunt contrariae quaedam tristitiae, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae. Exinde etiam est, quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII. Ethic. 1, 2 qu. 32, art. 7.

[2]) Cum delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis: quia manifestum est, quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt, ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi et venerea et hujusmodi. 1, 2 qu. 31, art. 6.

siven Gegensätze in sich schließt. Der Genuß des Vergnügens läßt graduelle Steigerungen zu; das actuelle Innehaben der gewünschten Sache gewährt den höchsten Genuß, die im Bewußtsein der Erlangungsfähigkeit gegründete Hoffnung ist der nächst niedere Grad des Vergnügens, die Erinnerung, welche nur das Bild der genossenen Wirklichkeit zurückbehält, gewährt den schwächsten Grad von Vergnügen. Insofern kann auch die Traurigkeit mit der Freude zusammenbestehen und Ursache derselben sein, insofern der Mangel der geliebten Wirklichkeit die Erinnerung an dieselbe wach ruft, wie umgekehrt die Erinnerung an einen bereits der Vergangenheit angehörigen traurigen Zustand das frohe Gefühl des Überstandenseins hervorruft. Zum Genusse eines Vergnügens werden zwei Stücke erfordert, das Erlangen eines Gutes und das Wissen um den Besitz desselben. Hieraus erklärt sich das Angenehme, was uns die mit Bewegung verbundene Abwechslung und Veränderung bringt, und wie eigene und fremde Handlungen zu unserem Frohsein beitragen können. Veränderung und Abwechslung ist schon an sich etwas Gutes, das von unserer Natur begehrt wird; sie macht eine successive Erhöhung und Steigerung des Genusses bis zu dem unserer Natur faßbaren höchsten Maaße und rechtzeitige Abnahme und Dämpfung desselben möglich, und beschäftigt durch die Aufeinanderfolge des Mannigfaltigen auf angenehme Weise unser inneres Erkenntnißleben im Imaginiren und Ratiociniren. Freilich stehen jene Vergnügungen noch höher, in welchen man das Ganze auf einmal genießen kann; je weniger Veränderliches in dem Objecte des Genusses, desto dauernder ist dieser; ein absolut unveränderliches Object bietet die Möglichkeit eines unaufhörlichen Genusses dar. Die Handlungen Anderer können uns Freude machen, wenn sie uns ein noch nicht besessenes Gut verschaffen oder uns zur Erkenntniß und Werthschätzung unserer eigenen Güter verhelfen, wie Anerkennung, Lob und Ehre, oder insofern Liebe und Haß gegen Andere in den guten und schlimmen Erfolgen fremder Thätigkeit eine Befriedigung finden. Unser Handeln gegen Andere wird uns zur Quelle des Vergnügens durch seinen Erfolg für den Anderen, durch die davon für uns gehofften Früchte, durch das im erfolgreichen Handeln und Wirken dem Handelnden zum Bewußtsein kommende Machtgefühl, durch die Genugthuung, die man einem natürlichen Zuge des eigenen Wesens verschafft, z. B. dem Hange zur Freigebig-

keit, durch Befriedigung des Bedürfnisses der wohlwollenden Liebe. Auch die Bewunderung ist eine Quelle der Freude, einmal von Seite des Objectes, weil alles Seltene und Ausgesuchte etwas Angenehmes ist, ferner weil die Erkenntnißkraft durch das vergleichende Denken, wozu sie der Anblick des Wunderbaren auffordert, angenehm beschäftigt wird, endlich weil die mit dem Affecte der Bewunderung und der dadurch gereizten Wißbegierde verbundene Hoffnung eines stets tieferen geistigen Eindringens in den bewunderten Gegenstand eine frohe, freudige Stimmung erzeugt.

Die Heiterkeit ist im Allgemeinen der Traurigkeit entgegengesetzt. Dieser generische Gegensatz verwandelt sich in einen specifischen, wenn beide sich auf denselben Gegenstand beziehen; beziehen sie sich auf disparate Gegenstände, so sind sie keine specifischen, sondern nur disparate Gegensätze; sind die disparaten Objecte conträre Gegensätze, so werden die ihnen entsprechenden Stimmungen der Heiterkeit und Traurigkeit noch näher aneinander gerückt. Da die Betrachtung als solche keinen conträren Gegensatz hat, so hat auch die Freude durch sie und an ihr als solcher keinen conträren Gegensatz; also gibt es keine Art von Traurigkeit, welche sich als entsprechender Gegensatz zu den Freuden der Contemplation aufstellen ließe, und eben so wenig irgend eine Art von Traurigkeit, welche sich etwa als Folge der Betrachtungsfreuden einstellen könnte, außer per accidens in Folge einer den betrachtenden Intellect afficirenden körperlichen Ermüdung. Die hieraus entspringende Betrübniß ist aber nicht etwa ein conträrer Gegensatz zu den Freuden der Contemplation, sondern vielmehr diesen in ihrem Entstehungsgrunde verwandt, die körperliche Unlust aber etwas ganz Disparates, zu einem anderen Genus Gehöriges. Die vollkommene Freude kann durch keine Art von Traurigkeit aufgewogen werden; sie enthält eben nur das volle ungeschwächte Glück, während dieses in der Traurigkeit auf einen mindesten Grad reducirt ist. Daher geschieht es nur per accidens, daß die Scheu vor der Traurigkeit größer ist, als das Verlangen nach der Freude, insofern nämlich in der trauernden Stimmung der Mangel des entbehrten Gutes auf das Bitterste empfunden wird, oder wenn die Ursache der Betrübniß uns das begehrte Gut mehr verleidet, als gewisse Ergötzungen zum Genusse derselben beitragen; und endlich insofern die Betrübniß uns für jede andere Art von Freude unempfänglich macht. Der

Seelenschmerz (tristitia) überwiegt an Schwere den leiblichen Schmerz (dolor). Denn der erstere streitet unmittelbar, der letztere nur mittelbar (rücksichtlich des Körpers) wider das Begehren der Seele; das Organ, durch welches der Seelenschmerz empfunden wird, steht höher als der Leib, mittelst dessen die Seele die physischen Schmerzen empfindet. Daher nehmen Manche freiwillig physische Schmerzen auf sich, um seelische Leiden und Peinen von sich abzuwenden. Nicht immer jedoch bleibt der physische Schmerz bloß sinnlicher Schmerz; denn was dem Leibe widerstreitet, kann zugleich auch ein dem inneren seelischen Begehren widerstreitendes Übel sein, und das sinnlich Empfundene kann auch in die Einbildungskraft und Vernunft aufgenommen werden. Durch ein theilweises oder gänzliches Absehen von gewissen, im specifischen Wesen des Schmerzes gelegenen Momenten läßt sich sein Begriff erweitern, so daß eine Subsumtion mehrerer Unterarten möglich wird, an welchen die specifischen Momente des objectum proprium oder des effectus proprius des Schmerzes theilweise oder ganz fehlen [1]). Objectum proprium des Schmerzes ist das malum proprium des Leidenden; läßt man das specifische Merkmal: proprium, fallen, so bleibt das malum im Allgemeinen übrig, welches auch ein fremdes Übel sein kann, und die hierauf sich beziehende Traurigkeit ist das Mitleid (misericordia). Läßt man überdieß auch noch das Merkmal malum fallen, so bleibt ein objectum alienum übrig, welches auch ein bonum sein kann, und die hierauf sich beziehende Traurigkeit ist der Neid. Die specifische Wirkung des Schmerzes ist die Flucht des Begehrens (fuga appetitus); denkt man sich ein Verabscheuen ohne Flucht und Kraft zu fliehen, so ist die Traurigkeit unter der Form der Angst vorhanden; ist das Unvermögen so groß, daß der Traurige nicht einmal die Glieder regt, so scheint auch das eigentliche Begehren und Verabscheuen in ihm gelähmt oder erloschen zu sein, und diesen Zustand nennt man Stumpfheit (acedia). Objective Ursache der

---

[1]) Interdum dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. 1, 2 qu. 35, art. 8.

Traurigkeit ist in erster Linie das aufgenöthigte Übel, und mittelbar der damit zusammenhängende Verlust des Guten, obschon umgekehrt das subjective Begehren principiell auf das Gute gerichtet und das Verabscheuen des Bösen die abgeleitete Folge davon ist. Die Traurigkeit wirkt schädlich auf Geist, Gemüth und Leib; die Attention des Geistes wird von seinen Objecten je nach verschiedenen Heftigkeitsgraden des Schmerzes mehr oder weniger von den Objecten des Denkens abgezogen, daher der Schmerz an sich der Denkthätigkeit hinderlich ist, während die Freude nur zufälliger Weise störend wirkt; überhaupt wird alle sonstige Thätigkeit durch den Schmerz gehemmt, indem dieser die Aufmerksamkeit und Strebekraft des Leidenden für sich gefangen nimmt; und endlich wirkt der Schmerz mehr noch als die übrigen deprimirenden Stimmungen störend auf das leibliche Leben ein, indem er am meisten die natürlichen Bewegungen, die vom Herzen ausgehen, unterdrückt, während die gehobenen Stimmungen keinen solchen Druck ausüben, sondern die regelmäßige Bewegung vielmehr fördern, und nur im ungünstigsten Falle durch das Übermaaß zu sehr beschleunigen. Linderungsmittel des Schmerzes sind alle Arten der Erheiterung, weil sie dem durch die Traurigkeit fatigirten Begehren eine gewisse Beruhigung verschaffen [1]), Seufzer, Thränen und Klagen, weil der Schmerz, aus seiner Verschlossenheit heraustretend, sich gewissermaaßen theilt und schwächt, und seine Äußerungen als naturgemäße Handlungen dem Leidenden eine Art Befriedigung verschaffen, ferner die Tröstungen der Freunde, deren Mitleid gleichsam einen Theil des Schmerzes auf sich nimmt, oder was richtiger und wahrer ist, durch ihre theilnehmende Liebe den Leidenden erquicken und erfreuen; endlich auch die körperlichen Stillungsmittel, Schlaf und Bad, welche die gestörten Vitalfunctionen des Leibes wieder in den normalen, naturgemäßen Gang bringen. Der Schmerz ist an sich wol ein Übel; noch schlimmer aber wäre es, wenn jemand bloß aus Mangel

---

[1]) Sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali. . . . Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali provenientem, ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocunque procedat. 1, 2 qu. 38, art. 1.

an Gefühl und Erkenntniß des Übels nicht traurig wäre. Es ist demnach auch etwas Gutes im Schmerze, und soweit er aus einem richtigen Denken der Vernunft und einer auf das Gute gerichteten Willensstimmung hervorgeht, auch etwas sittlich Gutes, und dieses sittlich Gute zugleich etwas Nützliches, indem es dazu dienen kann, den Menschen von der Sünde und von den Gelegenheiten zur Sünde ferne zu halten. Keinesfalls ist der Schmerz das größte aller Übel; denn entweder hat er nur ein Scheinübel zu seinem Objecte, oder wenn er ein wahres Übel zu seinem Gegenstande hat, so ist es weit besser, dasselbe zu erkennen und zu verabscheuen, als sich gleichgültig dagegen zu verhalten. Somit wäre bei begründeter Ursache des Schmerzes der Mangel an Schmerzgefühl ein weit größeres Übel als der Schmerz; das schlimmste aller Übel ist aber jedenfalls dasjenige, was zum gerechtem Schmerze gegründeten Anlaß gibt.

Die Hoffnung ist ein Act des Strebevermögens [1], welcher ein erreichbares, aber nicht ohne Anstrengung zu erringendes Gut zu seinem Objecte hat. Das Verhalten des Verzweifelnden ist das conträre Gegentheil des strebemuthigen Hoffens. Die Hoffnung stützt sich auf ein bereits erprobtes Machtgefühl oder auf ein wie immer begründetes Dafürhalten, daß der Gegenstand der Wünsche erreichbar sei, jedenfalls also auf Erfahrung (experientia), welche aber in letzterem Falle mit Täuschung verbunden sein kann. Das jüngere Alter ist am meisten hoffnungsmuthig; denn seine Gedanken sind an sich mehr der Zukunft als der Vergangenheit zugewendet, die durch die jugendliche Lebenswärme aufgeweckten Lebensgeister erweitern das Herz und machen es strebemuthig und es fehlen noch die vielen Erfahrungen, welche in späterem Alter die Zuversicht des Menschen herabzustimmen pflegen. In Rücksicht auf befeuerte Lebenswärme und Unachtsamkeit der Gefahren und Hindernisse stehen die Trunkenen auf gleicher Stufe mit den Jünglingen. Die Hoffnung ist an sich ein irascibler Affect; aber wie sie durch den con-

---

[1] Cum spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem; motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. 1, 2 qu. 40, art. 2.

cupiscibeln Affect der Liebe angefacht wird, so erzeugt sie auch wieder Liebe zu demjenigen, was ihr nach ihrem Dafürhalten die Erreichung des Gewünschten möglich macht. Die Hoffnung ist ein vorzüglicher Sporn zur Thätigkeit, vermöge ihres Objectes, dessen Schwerzugänglichkeit zur Achtsamkeit und Anspannung des Kraftvermögens auffordert, und vermöge der frohen Stimmung des vom Glauben an die Erreichbarkeit des angestrebten Zieles beseelten rüstigen Strebemuthes, dem Alles besser von Statten geht, als der entgegengesetzten Stimmung.

Gegenstand der Hoffnung ist ein schwer zu erringendes künftiges Gut; Gegenstand der Furcht ein schwer abzuwendendes künftiges Übel. Man kann die Furcht einen natürlichen Affect nennen, soweit sie durch den natürlichen, jedem Seienden eigenen Selbsterhaltungstrieb hervorgerufen wird; insoweit sie aber aus Erkenntniß des Übels hervorgeht, und eine dem natürlichen Sein und Begehren widerstrebende Leidenheit ist, muß sie von den sogenannten natürlichen Stimmungen und Affectionen unterschieden werden. Die Furcht wird entweder durch das Gefühl der eigenen Schwäche und Unzulänglichkeit, oder durch die Vorstellung von der nicht zu bewältigenden Macht des äußeren Objectes veranlaßt. Im ersten Falle kann die Stimmung der Furcht wieder dreifach variiren; entweder besorgt der Fürchtende ein Übermaaß von Arbeit (segnities), oder er besorgt etwas Unschickliches zu begehen (erubescentia), oder besorgt einen Tadel über etwas bereits ungehörig Verrichtetes (verecundia). Auch im zweiten Falle ergeben sich die Species der Furcht; der Fürchtende kann sich entweder durch die Größe (admiratio) oder durch die Ungewöhnlichkeit (stupor) oder durch das unvermuthete Herantreten des äußeren Objectes (agonia) überrascht und gedrückt fühlen [1]). Gegenstand der Furcht ist an sich das

---

[1]) Non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala; ut hoc modo se habeant admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum. . . Admirans refugit in praesenti dare judicium de eo quod miratur timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti judicare et in futuro inquirere. Unde admiratio est

Schlimme, accidentell auch das Gute, insoweit der Verlust desselben befürchtet wird, oder wiefern es Ursache des befürchteten Schlimmen werden kann. Denn wie die Hoffnung sich auf zweierlei bezieht, auf das Gute als Ziel, und auf das Mittel zum Ziele, so ist auch die Furcht auf zweierlei gerichtet, auf das verabscheute Übel, und auf dasjenige, durch dessen Macht das Übel verhängt werden kann. Darum können Gott, menschliche Machthaber und überhaupt Alle, welchen ein Einfluß auf unser Schicksal zu Gebote steht, Gegenstand der menschlichen Furcht sein. Die natürlichen Übel erschrecken durch die Vorstellung ihres nahen Bevorstehens; die Furcht verschwindet, wenn dieselben in weite Ferne hinausgerückt oder vermöge ihrer Unvermeidlichkeit dem Menschen ganz nahe gerückt erscheinen. So fürchten die Menschen den Tod nicht, so lange sie ihn in weite Ferne gerückt zu sehen glauben; aber auch die sich ihm unentrinnbar preisgegeben sehen, wie z. B. die ihr Haupt auf den Block legen, um enthauptet zu werden, fürchten den Tod nicht mehr. Nur das von Außen drohende, der Macht des Willens nicht unterworfene Übel ist Gegenstand der Furcht; daher wird die Sünde (malum culpae) nicht an sich gefürchtet, sondern nur insoweit der Mensch fürchtet, daß eine äußere Einwirkung auf ihn statthaben könne, welcher sein Wille nachzugeben bewogen werden könnte. In ähnlichem Sinne kann auch die Furcht selbst ein Gegenstand der Furcht sein. Ein plötzlich drohendes Übel flößt größere Furcht ein, als ein langsam sich näherndes; denn es trifft den Menschen rathlos und erscheint ihm größer, als demjenigen, der es mit Muße betrachten kann, und je länger er es betrachtet, desto kleiner werden sieht. Die Größe der Furcht ist auch von der vorausgesehenen Dauer des Übels abhängig; daher die Furcht vor einem ewig dauernden Übel eine gränzenlose sein muß. Die Furcht äußert unterschiedliche Wirkungen auf Leib und Seele des Menschen. Auf den Körper wirkt sie contractiv; sie stimmt die Lebenswärme herab, und drängt sie aus dem Herzen nach Unten; demzufolge versagt dem Fürchtenden das Wort [1]), Blässe überzieht sein Gesicht, Zittern

---

principium philosophandi; sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum. 1, 2 qu. 41, art. 4.

[1]) In timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emis-

befällt seine Glieder [1]; nur die Scham verursacht Erröthen, weil sie keine Regung des unmittelbaren Selbsterhaltungstriebes, sondern der bedrängten sinnlichen Begehrungskraft ist [2]. Den Geist veranlaßt die Furcht zum Nachdenken, der Fürchtende sucht Auswege und Ausflüchte; aber die Befangenheit hindert ihn, das Rechte zu finden. Eine mäßige Furcht schärft die Aufmerksamkeit des Geistes, eine übermäßige verwirrt ihn; jedenfalls aber ist der körperliche Zustand des furchtbefangenen Menschen ein Hinderniß für die werkthätige Ausführung seiner Pläne, indem ein zitternder, kraftloser Leib ein wenig brauchbares Werkzeug zum Handeln ist.

Der Furcht ist die Beherztheit (audacia) entgegengesetzt, die aus der Hoffnung hervorgeht, wie die Hoffnungslosigkeit (desperatio) aus der Furcht. Alles, was zum Hoffen stimmt, ist auch geeignet, Muth zu erwecken; dahin gehören die das Begehren ermuthigenden Vorstellungen von der Erreichbarkeit des Gewünschten und von der Gefahrlosigkeit seines Anstrebens, weiters auch eine glückliche körperliche Organisation [kleines Herz und große Lunge] [3]. Aber, obwol

---

sionem spirituum ad superiora per os; et propter hoc timor tacentes facit; et inde est etiam, quod timor trementes facit, ut dicit Philosophus de Problem. 1, 2 qu. 44, art. 1.

[1]) Quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor; tremit enim labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur, et eadem ratione brachia et manus tremunt; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud Jesai. XXXV, 3: Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate. 1, 2 qu. 44, art. 3.

[2]) Malum quod timet verecundia, non opponitur naturae sed solum appetitui animali; et ideo fit quaedam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima quasi in se contracta vacat ad motionem spiritus et caloris; unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt. 1, 2 qu. 44, art. 1.

[3]) Ex parte transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in lib. III de Part. Animal., quod »illi, qui

rasch und feurig im Beginnen, erlahmt die beherzte Stimmung im Verfolge ihrer Thätigkeit, weil sie nicht gewohnt ist, im Voraus sorgfältig zu überlegen und zu prüfen, daher sie auf unerwartete Hindernisse stößt, an welchen sich ihre Kraft bricht. Sie ist also ganz und gar von der Tapferkeit verschieden, die vermöge ihrer Besonnenheit im Beginne bedächtig, dafür aber im Verfolge beharrlich und ausdauernd ist, und nicht so leicht in die Lage kommt, durch ein übersehenes Hinderniß in einen rathlosen Zustand versetzt zu werden.

Der Zorn oder das Begehren nach Rache ist eine von den übrigen irasciblen Leidenheiten verschiedene Leidenheit [1]), welche zugleich ein Gutes und ein Schlimmes zu ihrem Objecte hat; das Schlimme ist das dem zornreizenden Gegenstande zuzufügende Übel, das Gute die hiedurch erlangte Befriedigung. Der Zornmuth kann sein Ziel ohne vorausgehende Überlegung nicht erreichen, wenn er schon nicht unmittelbar unter der Herrschaft der Vernunft steht. Als Leidenheit eines vernunftthätigen Wesens charakterisirt er den Menschen näher und bestimmter, als die Concupiscenz; denn das concupiscible Begehren hat der Mensch mit allen empfindenden Wesen gemein, der Zorn im angegebenen Sinne kann nur ihm zukommen, wie er auch physisch mehr dazu befähigt ist [2]), wenn schon diese Disposition

habent parvum cor circa quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum secundum quantitatem, sunt timida" quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor sicut parvum; sicut ignis non potest tantum calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. de Probl. dicit, "quod habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem: et ibidem dicit, quod vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini." Unde et supra dictum est, quod ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem. 1, 2 qu. 45, art. 3.

[1]) Vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiae, et inter alios ejus motus iste est manifestior. 1, 2 qu. 46, art. 1.

[2]) Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu illi, qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam

mit allen übrigen natürlichen Strebungen seines sinnlichen und intellectuellen Wesens in ein harmonisches Gleichgewicht gesetzt ist [1]). Der Zorn ist edler als der Haß; er sucht nicht das Übel des Gegners als solches, sondern sucht in diesem sein Recht [2]). Es gibt drei Arten des Zornes: die Galle (fel), der Grimm (mania) und die Wuth (furor); die erste charakterisirt den Zorn von Seite seiner leichten Erregbarkeit, die zweite von Seite der Bitterkeit seiner Gefühle, die dritte drückt die Heftigkeit seines Rachedurstes aus [3]). Da der Zorn in der Liebe wurzelt, so wird er durch die Bedrohung des geliebten Gutes wach gerufen und mit ihm auch das Begehren

---

ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII. Ethic., quod ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia. 1, 2 qu. 46, art. 5.

[1]) In homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis quae est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque irae neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac quantitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini et irasci et mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis. Ibidem.

[2]) Ira quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante laesionem; et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante laesionem; et sic ut Philosophus dicit in II. Rhet., nullo modo potest esse ira ad res insensibiles neque ad mortuos; tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur; tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere. 1, 2 qu. 46. art. 7.

[3]) Philosophus in IV. Ethic. quosdam irascentium vocat acutos quia cito irascuntur; quosdum amaros quia diu retinent iram; quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt, nisi puniunt. 1, 2 qu. 46, art. 8.

der Liebe heftiger erregt; daher die Erhitzung des Blutes, und die heftige Bewegung des Herzens durch das demselben zuströmende Blut. Das Eigenthümliche in der Bewegung ist dieß, daß das Gallenblut dem Herzen zuströmt [1]); dieser Zudrang zum Herzen erklärt die Erscheinungen am Körper des Zürnenden, das Zittern der Glieder, das Stammeln der Zunge, die Glut des Gesichtes, den wilden Blick. Daher kommt es auch, daß der Zürnende, obgleich die Bewegung des Zornes durch Vorstellungen und Erwägungen der Denkkraft hervorgerufen wird, in Folge dieser Bewegung seiner Vernunft nicht mächtig bleibt, weil diese, obwol in ihren selbsteigenen Functionen vom Körper unabhängig, dennoch ohne Mitwirkung des durch die Erregung verwirrten sinnlichen Vorstellungsvermögens ihre Thätigkeiten nicht auf geordnete Weise fortsetzen kann. Ursache des Zornes ist das beleidigte Selbstgefühl; dieses wird durch Verachtung, Chicane (epireasmus, *επηρεασμος*) und Unbilden gereizt, und ist um so verletzlicher, je mehr sich der Gereizte seiner Vorzüge oder seiner Gebrechen bewußt ist. Der Zorn geht immer aus einem gewissen Gefühle der Überlegenheit über den Angreifer hervor; denn im entgegengesetzten Falle stellt sich statt des Zornes der Affect der Traurigkeit ein. Der Zorn ist desto heftiger, je niedriger dem Zürnenden der Gegenstand seines Zornes erscheint; wenn aber der Beleidiger sich selbst demüthigt, so wird auch der Zorn des Beleidigten besänftigt, weil der zum Zorne reizende Widerstand wegfällt.

---

[1]) Amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia, ut Augustinus dicit in X. de Trin.. Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor movetur ad removendum impedimentum rei amatae, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate; est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aëris et sanguinis; propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur, quod cogit amare jecur, in quo fit quaedam generatio sanguinis. Fervor autem irae est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et cholerae. Et propter hoc Damascenus dicit lib. II orthod. Fid., quod procedit ex evaporatione fellis et fellea nominatur. 1, 2 qu. 48, art. 2.

Wie bedeutend auch der Einfluß der Passionen auf das selbstthätige Handeln des Menschen sein möge, so können sie dennoch den Menschen nicht nöthigen, wider sein vernünftiges Wissen und Wollen zu handeln, obschon sie ihn an dem freien Gebrauche seiner Vernunftthätigkeit entweder ganz oder zum Theile zu hindern vermögen [1]). An sich genommen steht sein geistiges Vermögen über den sensitiven Kräften, und hat überdieß eine ursprüngliche eigene Disposition zum Guten vermöge der ihm von Natur aus eigenen Erkenntniß der ersten Grundsätze des Wahren und Guten, welche die Keimansätze der intellectuellen und moralischen Tugenden bilden. Außer dieser allen Menschen specifisch eigenen Tugendanlage gibt es auch individuelle, in der individuellen Leibesbeschaffenheit begründete Dispositionen zu bestimmten Tugenden und Vorzügen, obschon alle diese sittlichen Anlagen vermöge ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit den zukünftigen sittlichen Charakter nicht entscheiden [2]). Freilich steht

---

[1]) Impedit autem tripliciter: primo quidem per quamdam distractionem; secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet; tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, in usum ligat rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc, quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis; multi enim propter abundantiam amoris et irae sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali. 1, 2 qu. 77, art. 2.

[2]) Virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scil. vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivae vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoa-

dieser an sich noch unbestimmten Habitualität seit Adams Fall eine andere schon fertige und bestimmte gegenüber, die ihr Bild in der Krankheit des Körpers hat, und in Wahrheit eine Krankheit des menschlichen Wesens ist, soweit man Krankheit als Zerrüttung der ursprünglichen und normalen Wesensharmonie zu fassen hat. In Folge dieser krankhaften Beschaffenheit des menschlichen Wesens ist auch das Verhältniß des vernünftigen Willens zu den Passionen der Seele ein wesentlich anderes, als es im ursprünglichen Zustande gewesen. Abgesehen davon, daß die auf das damals noch gar nicht existirende Übel sich beziehenden Passionen, Furcht, Traurigkeit u. s. w., so wie das mit dem Gefühle der Nichtbefriedigung verbundene Begehren nach dem Guten in Adam anfänglich nicht vorhanden war, standen die wirklich vorhandenen Passionen ganz und gar unter der Herrschaft der Vernunft, und stellten sich demnach einzig nur als Folgen des vernünftigen Denkens und Begehrens ein, während sie jetzt häufig dem Urtheile der Vernunft vorausgehen und es hindern oder nach sich zu bestimmen versuchen, und nur theilweise und unvollkommen als Consequenzen eines selbstständigen Urtheiles der Vernunft sich einstellen. Diese Disharmonie in der sittlichen Organisation des Menschen ist als Folge der Abwendung des Willens von Gott aufzufassen; in Folge dieser Abwendung sind auch alle vom Willen zu beherrschenden Kräfte des Menschen aus ihrem rechten Verhältnisse zum Willen gewichen, und dieser ursprünglich in Adam causirte Zustand pflanzt sich durch die Zeugung auf alle seine Nachkommen fort. Daß der Zustand Adam's auch allen seinen Descendenten von Natur aus eigen ist, läßt sich aus dem gemeinsamen Theilhaben aller Menschen an Adam's menschlicher Natur erklären. Wie alle Glieder eines Gemeinwesens gleichsam Einen Körper, und die ganze Gemeinde Eine Person bilden, so auch alle

---

tionem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco. 1, 2 qu. 63, art. 1.

Glieder der menschlichen Gattung mit Adam; sie verhalten sich zu Adam, wie die aus dem Leibe herausgebildeten einzelnen Glieder. Gleichwie nun den Gliedern des Leibes, zwar nicht als solchen, wol aber als integrirenden Theilen des menschlichen Individuums die durch sie verrichtete Handlung des Individuums zugerechnet wird, so haben auch Adam's Nachkommen an Adam's Schuld Theil, nicht als ob diese durch ihren persönlichen Willen gesetzt worden wäre, sondern weil alle Glieder der Gattung von dem Willen des zeugenden Adam abhängig sind, ähnlich so, wie die Glieder des Leibes von dem bewegenden Willen der Seele. Und gleichwie die actuelle Sünde des Einzelmenschen allen dem Gebrauche des Willens unterworfenen Gliedern des Leibes zugerechnet werden kann, so können auch alle Descendenten Adam's in die Mitleidenschaft an der durch Adam causirten habituellen Sünde der menschlichen Gattung gezogen werden, soweit sie nämlich durch active Zeugung von ihm stammen [1]); gäbe es daher einen Menschen, welcher nicht auf diese Art erzeugt würde, so hätte er auch an Adam's Sünde nicht Theil [2]); gleichwie die Hand einer Schuld

---

[1]) Peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. 1, 2 qu. 81, art. 4.

[2]) Peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Quodsi materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre sed a patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non..... Immortalitas et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animae, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiae est peccatum originale. Si igitur, Adam peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae, mani-

nicht theilhaft ist, wenn sie nicht von demjenigen, dessen Leibe sie gehört, sondern von einer fremden Macht bewegt wird. Dasjenige, was alle Descendenten Adam's in die gleiche Disposition versetzt, welcher Adam durch die erste Sünde verfiel, ist der Mangel der ursprünglichen heiligenden Gnade, deren Besitz durch Adam's Sünde für das ganze Geschlecht verwirkt worden ist; in Folge dieses Mangels gebricht es aller Menschen Willen an der nöthigen Kraft und Stärke zur vollkommenen Beherrschung und Bewältigung der dem Willen unterstehenden seelischen Kräfte. Die Wirkung der ursprünglichen Gnade war die Richtung des geheiligten Willens auf Gott; nachdem der gnadenlose Wille die vollkommene Herrschaft über die sensitiven Kräfte verloren hat, folgen diese ungeordneter Weise ihrem natürlichen Zuge zum bonum commutabile. Dieser ungeordnete Zug heißt Begierlichkeit, und ist das materielle Moment der Erbsünde, der Verlust der heiligenden Gnade das formale Moment derselben. Es gibt der Species nach nur Eine Erbsünde, weil sie in allen damit behafteten Individuen ihrem Wesen nach dasselbe und auf einen gemeinsamen Entstehungsgrund zurückzuführen ist; sie vervielfältigt sich aber hinsichtlich der Zahl nach der Anzahl der erzeugten Individuen. Sie ist in allen Individuen auf gleiche Weise vorhanden; denn Alle haben auf gleiche Weise die ursprüngliche Gnade verloren, und Alle stehen in Absicht auf den hiedurch causirten Zustand in einem gleichen Verhältnisse zu der ihn veranlassenden ersten Ursache [1]). Nur die erste Sünde Adam's konnte auf seine Descendenten übergehen; denn nur sie hatte das vitium naturae zur Folge, alle nachfolgenden aber bloß eine persönliche Verschlim-

festum est quod in filiis non esset defectus originalis justitiae; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi. 1, 2 qu. 81, art. 5.

[1]) Soluto vinculo originalis justitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis justitiae, et aequaliter in omnibus partes inferiores animae sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum. 1, 2 qu. 82, art. 4.

merung; in der Zeugung vererbte er jedoch nicht seine Person, sondern seinen menschlichen Geschlechtscharakter. Das fortgepflanzte vitium naturae faßt außer dem Verluste der Gnade und außer der Concupiscenz noch etwas Anderes in sich — nicht nur die rationale und sensitive, sondern auch die vegetative Seele fiel der Verschlimmerung anheim; indeß hat der die letztere treffende Antheil an den Folgen der Ursünde nicht mehr den Charakter der Schuld — indem die vegetative Seele der Einwirkung des Willens unzugänglich, mithin auch der Mitwirkung mit ihm unfähig ist — sondern den Charakter der Strafe. Hieraus folgt weiters, daß nicht der Leib, sondern die Seele Träger der Erbsünde sei; nicht als ob sie als sündliche von Gott geschaffen wäre, sondern als Wesensform des gezeugten Leibes, indem der das vitium fortpflanzende Zeugungsact die Seele zum terminus generationis hat. Mit diesem durch die Zeugung verursachten Habitus der Seele ist aber auch eine bestimmte Inclination ihrer Kräfte zu bestimmten Acten verbunden; und zwar zunächst und vornehmlich ist der Wille, das Princip der menschlichen Selbstthätigkeit, von der erbsündlichen Beschaffenheit inficirt. Der veranlassende Grund seiner Infection ist aber derjenige Act, welchem der ihm eignende Leib sein Entstehen verdankt, also der Generationsact; mithin ist das Generationsvermögen der Eltern ein dem Willen zeitlich vorangehender Träger der erbsündlichen Infection [1]). Daraus folgt, daß die zum Generationsacte concurrirenden Potenzen der Seele, die Zeugungskraft, die sinnliche Begierde und das sinnliche Tastgefühl ganz vorzüglich von dem erbsündlichen Verderben inficirt seien.

Außer den angebornen, oder dem Menschen von Natur aus eigenen Dispositionen zum Guten oder Bösen gibt es auch selbstthätig erzeugte und durch äußere Einwirkung erzeugte Dispositionen. Die Möglichkeit ihrer Erzeugung beruht darauf, daß das handelnde

---

[1]) Peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam, alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo, quamvis aliae potentiae scil. sensitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati. 1, 2 qu. 83, art. 3.

Subject weder ein rein actives, noch ein rein passives Wesen, sondern beides zugleich ist; demzufolge kann einer passiven und receptiven Potenz eine Bestimmtheit aufgedrückt werden, welche ihrerseits wieder eine active Potenz zu einer dieser Bestimmtheit entsprechenden Selbstbethätigung sollicitirt. So erlangen die Potenzen des Begehrungsvermögens einen bestimmten Habitus durch die seine Acte bestimmende Vernunft, oder durch den Einfluß der göttlichen Gnade; umgekehrt kann der Mensch durch Acte unsittlicher Selbstbestimmung eine Disposition zur Sünde in seinem Wesen erzeugen, oder durch satanische Einwirkung zum Bösen disponirt werden [1]). Der Mensch kann nur solche sittlich gute Dispositionen und Habitualitäten selbstthätig erzeugen, deren Principien in ihm selbst gelegen sind. Die ihm auf natürliche Weise eigenen Principien des Denkens und Handelns reichen aber nicht aus, um eine habituelle Richtung der menschlichen Thätigkeit auf seinen übernatürlichen Zweck zu begründen; die darauf sich beziehenden Dispositionen können nur durch Gott selbst mitgetheilt werden. Demgemäß unterscheidet man die eingegossenen Tugenden (virtutes infusae) von den erworbenen Tugenden (virtutes acquisitae). Allein auch die selbstthätig erzeugten Habitualitäten kommen nicht ohne Einwirkung Gottes zu Stande, indem jede der einzelnen sittlich guten Handlungen, durch welche ein Habitus begründet werden soll, zuhöchst durch Gott veranlaßt ist [2]). Reflectirt man überdieß noch auf die durch Adam's Ursünde

---

[1]) Nicht alle Sünden sind direct vom Teufel herzuleiten: Occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum primum hominem induxit ad peccandum, ex cujus peccato intantum vitiata est natura humana, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur, quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes lib. III Periarch., c. 2 probat ex hoc, quia, etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et similium; qui potest esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio. 1, 2 qu. 80, art. 4.

[2]) Homo est dominus actuum suorum, et volendi et non volendi propter deliberationem rationis, quae potest flecti vel ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem; et

verursachte Verschlimmerung der menschlichen Natur, so ergibt sich, daß ohne göttliche Gnadenhilfe selbst das natürliche Gute nicht vollkommen geleistet werden kann; denn die natürlichen Tugenden des mit der Erbsünde behafteten Menschen nehmen sich eben so aus, wie die Lebensthätigkeiten eines kranken Körpers, und so weit diese von der Vollkommenheit der Lebensverrichtungen eines gesunden Körpers, eben so weit stehen die natürlichen Tugenden des jetzigen Menschen von der dem Menschen ursprünglich möglichen natürlichen Güte und Vollkommenheit ab. Im ursprünglichen Zustande gieng der natürliche Zug des menschlichen Begehrens auf Gott als höchstes Ziel hin [1]); im gegenwärtigen Zustande liebt der Mensch zumeist sich selbst und vermag ohne die heilende Gnade Gott nicht über Alles zu lieben. Im ursprünglichen Zustande war der Mensch im Stande, alle Vorschriften des Gesetzes dem Inhalte nach zu erfüllen, wenn schon das Motiv der Liebe in Erfüllung jener Vorschriften durch die Gnade geweckt werden mußte; im gegenwärtigen Zustande ist in beiderlei Beziehung die Einwirkung der Gnade nothwendig. Im Zustande der unversehrten Natur konnte der Mensch ohne habituelle Gnade alle Sünden meiden, weil die Sünde durchaus wider seine Natur war; freilich konnte er in jenem Zustande nur durch Gott erhalten werden, dessen Wirken die absolute

---

cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scil. a Deo, ut etiam Philosophus probat, unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae. 1, 2 qu. 109, art. 2.

[1]) Auf den Einwurf, daß die Richtung des Willens auf Gott ein Werk Gottes sei, wie ja Thomas selber behaupte (vgl. vorige Anmerkung), wird geantwortet: Dicendum, quod charitas (d. i. die durch die habituelle Gnade eingeflößte Liebe) diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis. 1, 2 qu. 109, art. 3.

Bedingung der Erhaltung des bonum naturae ist. Im jetzigen Zustande kann der Mensch nur durch den fortgesetzten Einfluß der heilenden Gnade vor der Sünde bewahrt werden. Dieser Heilungsproceß geht zunächst im geistigen Inneren des Menschen vor sich, und soll zur Folge haben, daß der Mensch der aus den Selbstentschließungen des vernünftigen Willens hervorgehenden schweren Sünden sich enthalte. Die läßlichen Sünden hingegen, d. i. die Trübungen seines geistig-sittlichen Lebens durch die Bewegungen des sinnlichen Begehrungsvermögens kann er wegen der Verderbtheit des letzteren nicht gänzlich meiden, indem, während er eine Regung unterdrückt, eine andere aufwacht und die Vernunft dieselben nicht beharrlich in jedem Momente überwachen kann. Bevor dem Menschen die habituelle Gnade zu Theil wird, die sein Inneres heilt, kann er zwar zeitweilig, aber nicht beständig todsündlicher Acte sich enthalten. Denn wie die Sinnlichkeit der Vernunft, so muß der vernünftige Wille Gott unterworfen sein, wenn sein geistig-sittliches Leben auf geordnete Weise vor sich gehen soll; so lange aber der menschliche Wille nicht in Gott gefestigt ist, und Gott nicht zum beharrlichen Ziele des Strebens hat, kann es nicht fehlen, daß er oft und oft immer wieder ein anderes Gut Gott vorzieht, besonders bei plötzlich herantretenden Versuchungen, weil in diesen Fällen der Mensch, der vernünftigen Überlegung ermangelnd, den in ihm präexistenten Neigungen und Habitualitäten zu folgen pflegt. Im Besitze der habituellen Gnade heil geworden, bedarf der Mensch, um des Heiles nicht verlustig zu gehen, der fortgesetzten Einwirkung actueller Gnaden zur Stärkung seines Willens gegen die nicht erstorbene Concupiscenz und zur Erleuchtung seines durch alle irdische Zeit unvollkommenen und irrthumsfähigen Verstandes. Mit dem Besitze der habituellen Gnade ist eine gewisse Kraft des Beharrens gegeben, soweit man darunter eine Macht des Willens über die Versuchungen der Traurigkeit und einen kräftigen Vorsatz der sittlichen Treue versteht; im engeren Sinne versteht man aber unter der Gnade der Beharrlichkeit einen von dem Geschenke der habituellen Gnade verschiedenen besonderen Schutz Gottes, eben jene Gnaden, durch deren fortgesetzte Einwirkungen der Mensch einem glücklichen Ende seines sittlichen Strebens entgegen geführt werden soll.

Das Wort Gnade bedeutet seinem allgemeinen Sinne nach

eine Huldерweisung, welche des Beglückten Dank und Liebe hervorruft. Dieß gilt auch von der göttlichen Gnade; dieselbe unterscheidet sich aber von der menschlichen Huldерweisung im Besonderen dadurch, daß sie nicht durch ein in dem Beglückten vorhandenes Gutes veranlaßt wird, sondern dieses Gute selbst erst setzt. Wie die Liebe Gottes der Grund alles Seienden, d. i. alles Guten überhaupt ist, so ist im Besonderen seine Gnadenhuld die Ursache des menschlichen Theilhabens an dem ewigen, unerschaffenen Gute. Insofern die göttliche Gnadenwirkung nicht bloß eine vorübergehende Wirkung, sondern eine habituelle Mittheilung ist, setzt sie in der Seele eine bestimmte Form [1]), welche als accidentelle Qualität zwar ein minder vollkommenes Sein hat als die Seele, als übernatürliche Qualität jedoch etwas Höheres und Edleres ist, als die Substanz der Seele. Dieser übernatürliche Habitus verhält sich zu den aus ihm hervorgehenden eingegossenen Tugenden, wie sich das von Gott mitgetheilte Licht der natürlichen Einsicht zu den selbstthätig erworbenen Tugenden verhält [2]); und da die Tugenden habituelle

---

[1]) Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causae efficientis sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album et justitia justum..... Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse, quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in se ipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animae inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. 1, 2 qu. 110, art. 2.

[2]) Virtutes acquisitae per actus humanos sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt homines altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quae dicitur lumen gratiae, secundum quod dicitur 2 Petr. I, 4: Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. Et secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitus, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam

Qualitäten der Potenzen sind, so muß der Habitus der Gnade einem Principe eignen, welches den Potenzen vorausgeht und zu Grunde liegt, wie die Gnade den Tugenden — also unmittelbar dem Wesen der Seele selber. Die Gnade wird gemeinhin in die gratia actualis und gratia habitualis unterschieden; jede der beiden ist abermals als wirkende und mitwirkende (operans et cooperans), vorausgehende und nachfolgende (praeveniens et consequens) aufzufassen. Die actuelle Gnade ist ohne Mitwirkung des menschlichen Willens thätig in der Erweckung des Willens zur inneren Handlung (actus elicitus); die äußere Handlung (actus imperatus) wird durch den Willen unter Mitwirkung der Gnade vollbracht. Die gratia habitualis scheidet sich in eine wirkende und mitwirkende in Hinsicht auf ihre zweifache Wirkung in dem durch sie informirten Menschen; die erste unmittelbare Wirkung jeder Form ist das bestimmte, durch sie causirte Sein (in diesem Falle der Gnadenstand), die zweite Wirkung, die durch dieses Sein causirten Thätigkeiten, die actus meritorii. Die erste Wirkung ist auf die gratia operans, die zweite auf die gratia cooperans zurückzuführen. Unter der gratia praeveniens versteht man absolut die erste aller menschlichen Selbstthätigkeit vorausgehende Gnadenwirkung Gottes; alle anderen nachfolgenden Wirkungen können mit Ausnahme der letzteren in relativem Sinne gratiae praevenientes genannt werden [1]). Die gratia habitualis zerfällt im Besonderen noch in die gratia gratis data und gratia gratum faciens; erstere hat die unmittelbare Vereinigung des geheiligten Menschen mit Gott, die letztere seine Befähigung

---

ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit ad Ephes. V, 8: Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate. 1, 2 qu. 110, art. 3.

[1]) Sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercunque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. 1, 2 qu. 111, art. 3.

zum Wirken für das Heil Anderer zum Zwecke. Die erstere steht dem Range nach höher, als letztere, weil sie den Menschen unmittelbar seinem letzten Ziele entgegenführt, während letztere erst durch ihre Erfolge den Menschen seinem himmlischen Ziele zuführt. Die Gnade ist ein freies Geschenk Gottes; seine actuelle Gnade bewirkt die zum Empfange der habituellen Gnade erforderliche Disposition des sittlichen Willens auf unfehlbare Weise. Objectiv genommen empfangen alle Menschen ein gleich großes Maaß von Gnade, denn alle erlangen dasselbe Glück — die Vereinigung mit dem höchsten Gute; subjectiv genommen ist aber das Theilhaben der Empfänger an der Gemeinschaft mit Gott ein verschieden abgestuftes, nach Grad und Art der Empfänglichkeit, welche Gott in den Menschen bewirkt in Hinsicht auf die zur Schönheit und Vollkommenheit der Kirche erforderten Stufen und Arten der Vollkommenheit. Ein Wissen um den Besitz der Gnade gibt es nur durch Offenbarung, nicht aber durch die Vernunft, weil die Vernunftgewißheit sich letztlich auf Anschauung stützt, Gott aber und seine Gnade kein Gegenstand der Anschauung sind. Der Mensch kann nur aus bestimmten Anzeichen und Thatsachen conjecturiren, daß er im Stande der Gnade sei, so aus dem Bewußtsein, keiner schweren Sünde schuldig zu sein, an Gott und göttlichen Dingen Freude zu haben, und die weltlichen Dinge zu verachten.

Die Wirksamkeit der habituellen Gnade unterscheidet sich nach den subjectiven Zuständen derjenigen, welchen sie zu Theil wird; die Menschen, welche im Stande der Sünde und Ungnade sind, werden durch sie in den Stand der Gerechtigkeit versetzt, die Gerechten werden durch sie zu einem für das ewige Leben verdienstlichen Wirken befähigt. Der Sünder bedarf der Gnade, um durch sie in den Stand der Gerechtigkeit versetzt zu werden; denn es soll seiner Seele die verlorne Schönheit der Unschuld wiedergegeben werden, und er soll die Verzeihung Gottes, den er durch die Sünde beleidigte, erlangen. Beides ist nur durch Eingießung der habituellen Gnade möglich; denn die verzeihende Liebe Gottes bethätigt sich eben durch die Erweisung der habituellen Gnade, durch welche der Mensch in einen Zustand versetzt wird, der ihn zur Erlangung des durch seine Ungerechtigkeit verwirkten ewigen Lebens befähigt [1].

---

[1]) Die Herausbildung dieses Zustandes schließt drei Momente in sich: Justi-

Da Gott selbst durch seine actuelle Gnade die rechte Empfänglichkeit für die habituelle Gnade wirkt, so treten mit Ertheilung der letzteren sogleich auch die wesentlichen Wirkungen derselben: Richtung des Willens auf Gott und auf das Gute, und Nachlaß der Schuld ein; gleichwie ein durchsichtiger Körper das Licht ohne Verzug und Widerstand durchläßt. Der Act der Rechtfertigung ist somit das Werk eines Momentes [1]), und eine erhabenste That Gottes, größer in ihrer Art als der Act der Schöpfung, der dadurch ein in seiner Art Größtes ist, daß aus Nichts etwas wird, während durch die rechtfertigende Gnade das Geschöpf zur Gemeinschaft mit Gott erhoben wird. Der Act der gnadenvollen Umschaffung ist in seiner Art auch größer, als der Act der glorificirenden Gnade; denn obwol diese den Rechtfertigungsact durch das Maaß des Gegebenen überragt, so gibt doch Gott andererseits wieder noch weit mehr, wenn er dem der Strafe Verfallenen statt der Strafe eine innige Gemeinschaft mit sich anbietet, als wenn er dem Gerechten den verdienten Lohn zollt. Man kann die Rechtfertigung des Sünders in bedingtem Sinne ein Wunder nennen, soweit Alles wunderbar ist, was nur Gott allein zu wirken im Stande ist, und insofern die Bekehrung öfter auf eine überraschende, unerwartete Weise eintritt — gleichwie man eine körperliche Heilung wunderbar nennen wird, welche gegen den gewohnten Lauf der Natur und abweichend von

---

ficatio est quidam motus, quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum justitiae. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem motio ipsius moventis; secundo motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpae; in hoc enim justificatio consummatur. 1, 2 qu. 113, art. 6.

[1]) Quod agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc, quod est aliqua proportio ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcunque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impii fit a Deo in instanti. 1, 2 qu. 113, art. 7.

den Erfolgen des kunstgemäßen Heilverfahrens unvermittelt eintritt. Insofern man aber unter Wunder eine Wirkung an einem Dinge versteht, welche das natürliche Fassungsvermögen des Dinges übersteigt (z. B. Belebung eines bereits verstorbenen Körpers), kann die Wirkung der rechtfertigenden Gnade kein Wunder genannt werden, weil eine natürliche Empfänglichkeit für sie in der Natur des Menschen liegt.

Von der Rechtfertigungsgnade als gratia habitualis operans ist die gratia habitualis cooperans der Gerechtfertigten zu unterscheiden, in deren Kraft die guten Werke des Menschen für das ewige Leben verdienstlich werden. Eine Verdienstlichkeit vor Gott läßt sich den Werken der Menschen überhaupt nur beziehungsweise vindiciren; denn jedes Verdienst fußt auf dem Rechte, ein Rechtsverhältniß kann aber strenge genommen nur zwischen Gleichen bestehen. Nun aber ist der Abstand der Creatur von Gott ein höchster Abstand, und überdieß ist alles Gute, was der Mensch besitzt und wirkt, von Gott; mithin kann der Mensch nur beziehungsweise und soweit Gott selbst es ihm ermöglicht, Verdienste vor Gott haben. Die durch Gottes Ordnung dem Menschen eignende natürliche Befähigung zum sittlichen Handeln ermöglicht ihm nur auf einen natürlichen Lohn Ansprüche; einen Anspruch auf den übernatürlichen Lohn der ewigen Seligkeit kann sich der Mensch nur in Kraft der übernatürlichen Gnade erwirken [1]), und auch in diesem Falle nicht in vollgültiger Weise (de condigno), indem das, was der Mensch möglicher Weise leisten kann, in keinem Verhältnisse zu dem Lohne steht, der von Gott ertheilt werden soll, obwol es angemessen ist, daß Gott dem

[1]) Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae; quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud 1 Cor. II, 9: Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. VI, 23: Stipendia peccati mors. 1, 2 qu. 114, art. 2.

Menschen, der nach seinem besten Können wirkt, auch in bester Weise, nach dem Maaße seiner Güte lohne (meritum de congruo). Die verdienstlichen Leistungen des Menschen lassen indeß noch eine andere Schätzung zu, sofern sie als gottgewirkte Leistungen betrachtet werden, und von dieser Seite betrachtet, ist ihnen allerdings der Werth von Verdiensten de condigno zuzugestehen [1]).

Die Gnade ist ein Habitus der seelischen Essenz, die Tugend der Habitus einer seelischen Potenz. Die Tugend, d. i. die Tauglichkeit zum sittlich guten Wirken, kann nicht anders, denn als Habitus gedacht werden; denn die rationalen Potenzen der Seele, welche die Träger dieser Tauglichkeiten sind, sind an sich unbestimmte Potenzen, welche erst vermöge eines bestimmten, ihnen aufgeprägten Habitus zu einer bestimmten Handlungsweise disponirt werden. Die Tugend als actuelle Disposition zum Guten hat zu ihrem Träger den Willen, und andere Potenzen sind nur insoferne Subjecte von Tugenden, als sie vom Willen bewegt werden; die sogenannten Tugenden des intellectiven Erkenntnißvermögens schließen an sich genommen bloße Fähigkeiten und potenzielle Möglichkeiten des Guten in sich, und werden erst durch die Bestimmtheit, die ihnen der sittliche Wille aufdrückt, zu eigentlich sittlichen Tugenden geformt, so der speculative Intellect im Glauben, der praktische Intellect in der Klugheit. Dem sinnlichen Begehrungsvermögen als solchem kommen keine Tugenden zu, wol aber, insoweit seine Potenzen in die Form des sittlich-vernünftigen Geistlebens hineingebildet sind. Der Wille bedarf nur insoferne eines besonderen Habitus zum Guten, als er nicht schon von Natur aus als Potenz eine sittliche Bestimmtheit in sich trägt. Nun aber hat er von Natur aus das vernünftig Gute zu seinem specifischen Objecte; nicht so hat er von Natur aus die Richtung auf Gott und auf das Wohl des Nächsten. Diese Richtungen müssen ihm demnach durch Einprägung beson-

---

[1]) Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Joann. IV, 14: Fiet in eos fons aquae salientis in vitam aeternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis secundum illud Rom. VIII, 17: Si filii, et haeredes. 1, 2 qu. 114, art. 3.

derer Habitualitäten ertheilt werden, so die Charitas, die Gerechtigkeit u. s. w. Die habitus speculativi des Intellectes sind: intellectus, scientia und sapientia; in demselben Sinne, wie diese Habitus, kann auch das praktische Geschick (ars) eine Tugend des Verstandes genannt werden. Von der ars als recta ratio factibilium ist wieder die Klugheit als recta ratio agibilium zu unterscheiden, die nicht bloß eine Befähigung, sondern eine wirkliche Übung des sittlich Guten bedeutet, und ihrem Begriffe nach nur unter Voraussetzung einer sittlich guten Willensdisposition wirken kann [1]). Die Klugheit bezieht sich auf die zweckmäßige Ausführung des Vorsatzes, an welcher die theoretische und die praktische Vernunft Antheil hat — erstere durch Untersuchung und Urtheil, letztere durch das Anordnen; das Anordnen ist nun eben die Function der prudentia, in deren Dienste die eubulia (die inquisitive Thätigkeit) und die synesis oder gnome (beide als urtheilende Thätigkeiten) stehen [2]).

Von den Verstandestugenden sind die Tugenden des Begehrungsvermögens (virtutes morales) zu unterscheiden [3]). Als habitus

[1]) Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos (scil. permanentes in ipso agente, v. c. videre, velle etc.) qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones; quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum art. 2 huj. qu., quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII. Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. 1, 2 qu. 57, art. 4.

[2]) Judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duae autem virtutes ad bene judicandum; quia distinctio non est in communibus principiis sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiae autem demonstrativae, quae sunt judicativae, sunt diversae de diversis. Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas, quibus judicatur. Nam synesis est judicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis. 1, 2 qu. 57, art. 6.

[3]) Prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed se-

electivi können die moralischen Tugenden des Verstandes und der Klugheit nicht entbehren, und die Klugheit ist rücksichtlich der Materie ihres Handelns selbst eine moralische Tugend; die übrigen Verstandestugenden aber stehen mit den moralischen Tugenden in keiner nothwendigen Verbindung. Die eigentlich moralischen Tugenden lassen sich eintheilen in solche, die sich auf das Wirken und in andere, die sich auf eine Leidenheit des handelnden Subjectes beziehen. Erstere fallen sämmtlich unter das Genus der Gerechtigkeitstugend [1]); letztere aber scheiden sich nach den verschiedenen Objecten der verschiedenen appetitiven Potenzen und nach dem Verhalten dieser Objecte zu den Zwecken der Vernunft. So bestimmt sich diese mit Rücksicht auf ein greifbares, zur Erhaltung des Individuums oder der Gattung bezügliches Gut zur Enthaltsamkeit. Die nicht mit den Sinnen, sondern durch innere Wahrnehmung aufzufassenden Güter der Einzelpersönlichkeit, Geld und Ehre können entweder das concupiscible oder das irascible Begehren des Menschen beschäftigen; mit Rücksicht auf das concupiscible Begehren bestimmt sich die Vernunft zur Freigebigkeit (liberalitas) und Ehrliebe (philotimia); mit Rücksicht auf das irascible Begehren zu Hochherzigkeit (magnificentia) und Hochsinn (magnanimitas). Von dem, was für den Handelnden an sich gut ist, muß sein Gutes im Verhalten zu Anderen unterschieden werden. Er kann sich aber Anderen in doppelter Weise anbieten, entweder zum Nutzen oder zum Vergnügen; in ersterer Beziehung kann er Anderen durch freundliche Bereitwilligkeit (affabilitas) und Wahrhaftigkeit, in letzterer Hinsicht durch gefällige Anmuth (eutrapelia) förderlich sein. Während in Hinsicht

---

cundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium, et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur. 1, 2 qu. 58, art. 3.

[1]) Ad justitiam enim pertinere videtur, ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes, quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiae. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversae virtutes: puta religio est, per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus et sic de aliis. 1, 2 qu. 60, art. 3.

auf das begehrte Gute so viele Tugenden unterschieden werden, sind in Hinsicht auf das Übel nur zwei Tugenden, Sanftmuth (mansuetudo) und Starkmuth (fortitudo) zu unterscheiden [1]). Die moralischen Tugenden werden im Unterschiede von den Verstandestugenden Hauptugenden (virtutes principales) genannt, weil sie nicht nur gleich jenen eine gewisse Befähigung zum sittlich Guten, sondern eine actuelle Disposition zu demselben in sich schließen. Sie lassen sich auf vier Cardinaltugenden reduciren, sowol von Seite des Formalprincipes der Tugend, wie des specifischen Subjectes oder Trägers derselben. Specifischer Träger der Klugheit ist die Vernunft, specifischer Träger der Gerechtigkeit der Wille, specifisches Subject der Maaßhaltung das concupiscible Begehrungsvermögen, specifisches Subject des Starkmuthes die irascible Kraft. Das Formalprincip der Tugend ist das bonum rationis, und zwar als erkanntes und gewolltes. Als erkanntes bewirkt es Klugheit; als gewolltes stellt es sich in Hinsicht auf das Wirken des Willens als Gerechtigkeit, in Hinsicht auf die concupiscibeln Leidenheiten des Gemüthes als Sanftmuth und Starkmuth dar. Zwar findet sich das bonum rationis auch in allen übrigen der genannten Tugenden, aber nicht in so ausgezeichneter Weise; diese vier hingegen bewähren es eben in den wichtigsten und schwierigsten Anlassen des Handelns [2]). Die Cardinaltugenden lassen sich zunächst als Socialtugenden (virtutes politicae) auffassen, als welche sie den Alten gegolten haben;

---

[1]) Bonum fortius est ad movendum quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. Unde malum non facit difficultatem rationi, quae requirat virtutem, nisi fit excellens, quod videtur esse unum in genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scil. mansuetudo; et similiter circa audacias una sola, scil. fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversae virtutes morales. 1, 2 qu. 60, art. 5.

[2]) Alio modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisae; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae: puta quod prudentia dicatur quae praeceptiva est; justitia, quae est circa actiones debitas, inter aequales; temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis. 1, 2 qu. 61, art. 3.

weiters im Streben des Menschen nach Gottähnlichkeit als Reinigungstugenden [virtutes purgatoriae] [1]), im weiteren Fortschritte als Tugenden des gereinigten Sinnes und Herzens [virtutes animi jam purgati] [2]), und endlich nach ihrer vorbildlichen Existenz in Gott als virtutes exemplares [3]).

Die bisher genannten Tugenden sind rein menschliche Tugenden, durch welche sich der Mensch, obschon nicht ohne göttliche Hilfe, zur Erreichung der seinen natürlichen Kräften proportionirten natürlichen Seligkeit befähigt. Um aber sein übernatürliches Ziel, Gott selbst zu erreichen, bedarf er einer von Gott selbst ihm mitgetheilten habituellen Disposition, welche die theologischen Tugenden [4]) in sich faßt. Durch den Habitus der theologischen Tugenden soll das dem natürlichen Menschen unerfaßbare Übernatürliche zu einem Gegenstande des menschlichen Erkennens und Wollens gemacht werden;

---

[1]) Ita scilicet, quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est, ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitia vero est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. 1, 2 qu. 61, art. 5.

[2]) Quaedam sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes jam purgati animi; ita scilicet, quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; justitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. Ibidem.

[3]) Oportet, quod exemplar virtutis humanae in Deo praeexistat, sicut in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes exemplares; ita scil. quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero conversio divinae intentionis ad seipsum; sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit (cit. a Macrob.). Ibidem.

[4]) Hujusmodi principia actuum dicuntur virtutes theologicae, tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas recte ordinamur ad Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra scriptura hujusmodi virtutes traduntur. 1, 2 qu. 62, art. 1.

Gegenstand der Erkenntniß wird es durch das Gnadenlicht des Glaubens, Gegenstand des Wollens durch die Hoffnung, kraft welcher dem Menschen das übernatürliche Ziel als ein erreichbares erscheint, und durch die Liebe, durch welche er gewissermaaßen die Natur des begehrten Objectes annimmt, weil ohne diese Verähnlichung und Verwandtschaft kein Verlangen nach demselben statt haben würde [1]). Daraus erhellt, daß die Liebe nach ihrer sachlichen Bedeutung (ordo perfectionis) die erste der drei theologischen Tugenden und die Mutter der beiden anderen ist; als höchstes aber tritt sie (secundum ordinem generationis) zuletzt ein, und hat die beiden anderen zu nothwendigen Vorbedingungen ihres Entstehens. Denn man kann nicht begehren, was man nicht kennt; man kann nichts lieben, was nicht in irgend welcher Weise Gegenstand des Genusses (bonum proprium) sein oder werden kann. Die Liebe als höchste Tugend schließt alle anderen Tugenden in sich, nicht nur das Glauben und das Hoffen, sondern alle moralischen Tugenden. Sie bezieht sich auf den höchsten Zweck des Menschen und aller seiner sittlichen Thätigkeiten; allüberall aber sehen wir in der Ordnung der Natur, daß Gott jedes wirkende Princip zugleich mit allen zur Hervorbringung der ihm zustehenden Wirkung nothwendigen Bedingungen gesetzt hat; somit müssen auch mit dem Habitus der Liebe alle anderen zur Erstrebung des von der Liebe begehrten Zieles nothwendigen Tugenden gesetzt sein. Die moralischen Tugenden sind nur dann vollendete Tugenden, wenn sie zugleich mit der Liebe eingegossen sind, weil sie nur in diesem Falle eine Richtung auf das übernatürliche, höchste Ziel des Menschen haben. Zunächst muß die Cardinaltugend der Klugheit durch göttliche Gnade erleuchtet werden; diese Erleuchtung ist noch weit nothwendiger, als die ihr im Zusammensein mit den übrigen Cardinaltugenden verliehene Bestimmtheit und Richtung auf das natürliche Gute [2]). Aber auch

---

[1]) Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem. 1, 2 qu. 62, art. 3.

[2]) Ad rectam rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contra-

rein menschlicher Weise kann sie ohne Zusammenhang mit den übrigen moralischen Tugenden keine vollkommene Tugend sein; jede moralische Tugend ist erst im Zusammensein mit allen anderen moralischen Tugenden eine vollkommene menschliche Tugend, man mag den Habitus der Tugend als solchen, oder das durch die tugendhafte Gesinnung bedingte sittliche Werk im Auge haben. Wie z. B. die Tapferkeit, welche der Maaßhaltung, der Klugheit und der Gerechtigkeit ermangelt, keine ächte Tugend ist, so ist auch keine sittliche Leistung vollkommen, an welcher nicht alle genannten vier Tugenden Antheil haben. Unter den moralischen Tugenden besteht ein bestimmtes Rangverhältniß; die Maaßhaltung ordnet sich dem Starkmuthe, dieser der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit der Klugheit unter; die Klugheit oder Einsicht steht unter diesen am höchsten, weil sie eine Tugend der Vernunft ist, welche die Ursache und Wurzel des menschlichen Guten ist. Die übrigen drei Tugenden ordnen sich nach dem Verhältniß ihres Abstandes von der Vernunft; zunächst unter ihr steht der Wille, dem es zukommt, gerecht zu sein, unter dem Willen die irascible Kraft, die sich im Starkmuthe versittlicht, zu unterst die Maaßhaltung, durch welche das concupiscible Vermögen geregelt wird. Die Maaßhaltung bezieht sich auf minder Bedeutsames als der Starkmuth; denn dieser unterwirft der Vernunft das sinnliche Begehren in Beziehung auf Leben und Tod, jene nur in Hinsicht auf das, was auf das Leben Bezug hat (Begehrungen des Nahrungs- und Geschlechtstriebes). Noch höher als der Starkmuth steht die Gerechtigkeit, die höchste unter den rein moralischen Tugenden, die das Handeln des Menschen nicht nur in seinem Verhalten zu sich, wie die zwei vorigen Tugenden, sondern auch im Verhalten zu anderen regelt. Die Verstandestugenden haben zwar den unmittelbaren sittlichen Werth, welcher den moralischen Tugenden zukommt, stehen aber bezüglich ihres Objectes unbedingt im Range höher, als diese; denn der Verstand geht auf das Allgemeine, das durch die moralischen Tugenden geregelte Begehren aber jederzeit nur auf besondere Objecte. Die höchste unter den Verstandestugenden ist die Weisheit; denn sie hat

---

dictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt. 1, 2 qu. 65, art. 2.

das Erhabenste, Gott selbst zu ihrem Objecte. Und weil sich jede andere Erkenntniß nach der höchsten zu richten hat, regelt die Weisheit alle anderen Tugenden des Verstandes. Wenn die Weisheit den menschlichen Gedanken bis zu Gott erhebt, so haben die theologischen Tugenden Gott zu ihrem eigensten Objecte — in vollkommenster Weise die Liebe, daher diese die größte unter den theologischen Tugenden ist [1]). Alle Tugenden sind ein Mittleres zwischen zwei entgegengesetzten Extremen; die moralischen und intellectuellen Tugenden an sich, die theologischen Tugenden in accidenteller Weise [2]). Die rechte Mitte ist durch das ordnende Maaß der Vernunft gegeben, welches den Act des Begehrens regelt. In den Tugenden, welche sich auf die Leidenschaften des Begehrungsvermögens beziehen, liegt das Maaß bloß in der Vernunft; das Maaß des Gerechten aber liegt nicht bloß in der Vernunft, sondern auch in der zu leistenden Sache. In den Tugenden des speculativen Erkennens liegt das Maaß einzig in der Sache; in der Tugend des praktischen Erkennens bloß beziehungsweise, indem diese zugleich ein durch das Maaß der Vernunft zu regelndes Begehren zum Inhalte hat, wie die moralischen Tugenden, nur mit dem Unterschiede, daß die Klugheit selber eine nach jenem richtigen Maaße regelnde Tugend, die moralischen Tugenden aber die durch jenes Maaß geregelten Tugenden sind. Fragt es sich um die Dauer der Tugenden, so hat unter den theologischen Tugenden selbstverständlich nur die Liebe ein ewiges Sein [3]). An den moralischen und intellectuellen Tugenden hat man

---

[1]) Charitas est major aliis: nam aliae important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo, quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 6 Joann. IV, 16: Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. 1, 2 qu. 66, art. 6.

[2]) Denn an sich betrachtet kann unser Glauben, Hoffen und Lieben niemals zu groß, ja nicht einmal so groß sein, als es sein soll, um seinem göttlichen Maaße, d. i. Gott zu entsprechen: Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra; quia etsi non possumus ferri in Deum, quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra. 1, 2 qu. 64, art. 4.

[3]) Quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur,

eine formelle und materielle Seite zu unterscheiden; das materielle Moment fällt nach diesem Leben in beiden Arten von Tugenden weg [1]), das formale aber bleibt in der Seele, weil es ihr als solcher eigen geworden ist, ja es wird in ihr habituell und actuell vollkommener, weil ungetrübt durch sinnliche Störungen vorhanden sein.

Die Vollkommenheit der rein menschlichen Tugenden ist eigenster Besitz des Menschen; nicht so die Vollkommenheit, die in den göttlichen oder theologischen Tugenden besteht. Da er diese letzteren nicht so vollkommen eigen hat, so reicht die durch dieselben begründete Habitualität seines Wesens nicht aus, um mit demselben Erfolge für die Erreichung seines übernatürlichen Zieles thätig zu sein, wie er es in Kraft jener rein menschlichen Habitualitäten in Absicht auf seine natürlichen Zwecke vermag [2]). Er bedarf daher

---

scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scil. quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem, si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur, quod eadem numero cognitio quae est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei remanet substantia generis eadem numero; sicut remota differentia constitutiva albedinis non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. 1, 2 qu. 67, art. 5.

[1]) Virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt in usum praesentis vitae. 1, 2 qu. 67, art. 1. — — Quantum ad ipsa phantasmata quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. 1, 2 qu. 67, art. 2.

[2]) Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero

eines Antriebes und einer Steigerung der durch göttliche Information ihm mitgetheilten Habitualitäten; und diese wird durch die Gaben des heiligen Geistes (Jesai. 11, 1) bewirkt [1]). Die Gaben des heiligen Geistes stehen in demselben Verhältnisse zu dem gesammten sittlichen Wirkungsvermögen des Menschen, in welchem die moralischen Tugenden zu seinem Begehrungsvermögen stehen. Wie die letzteren die Vernunft zur Leiterin in rein menschlichen Dingen haben, so wird ersteres in Absicht auf die göttlichen und himmlischen Dinge durch den heiligen Geist geleitet; und wie die moralischen Tugenden bestimmte Habitualitäten sind, durch welche das menschliche Begehren zum Gehorsam gegen die Vernunft disponirt wird, so sind die Gaben des heiligen Geistes bestimmte Habitualitäten, durch welche der Mensch zur bereitwilligen Annahme der Führungen des heiligen Geistes disponirt wird. Die Gaben des heiligen Geistes setzen das Vorhandensein der drei theologischen Tugenden im Menschen voraus, und gehen in ihrer Siebenzahl mit den übrigen sieben Tugenden, den Verstandes- und Moraltugenden, parallel. Die Namen der Gaben sind mit jenen der ihnen entsprechenden Tugenden gleichlautend, mit Ausnahme der Gaben der Pietät und der Furcht des Herrn, welchen die Tugenden

---

moveatur; sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari. Sed discipulus ejus qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. 1, 2 qu. 68, art. 2.

[1]) Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Jesai. L, 5: Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii. Et Philosophus etiam dicit in cap. de bon. Fortun., quod his qui moventur a Deo per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio, quam sit ratio humana. Et hoc est, quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum. 1, 2 qu. 68, art. 1.

der Gerechtigkeit [1]) und der Maaßhaltung [2]) entsprechen. Die Geistesgaben beziehen sich auf das gesammte sittliche Wirkungsvermögen, auf Vernunft und Wille, Erkennen und Begehren in allen seinen wesentlichen Functionen. Die Vernunft ist speculativ und praktisch thätig, und übt in beiden Beziehungen die gedoppelte Function des Auffassens und Urtheilens; das Auffassungsvermögen der theoretischen Vernunft wird durch die Gabe des Verstandes vervollkommnet, jenes der praktischen Vernunft durch die Gabe des Rathes, das Urtheilsvermögen der theoretischen Vernunft durch die Gabe der Weisheit, jenes der praktischen durch die Gabe der Wissenschaft — die Strebekraft wird im Verhältniß des Menschen zum Mitmenschen durch die Pietät, im Verhältniß des Menschen zu sich selbst durch die Gabe des Starkmuthes, im Verhältniß zum sinnlichen Begehren durch die Furcht vervollkommnet. Die sieben Gnadengaben bilden in der Einheit des durch die heilige Liebe wirkenden heiligen Geistes ein zusammenhängendes Ganzes, eben so, wie die moralischen Tugenden unter der Herrschaft der Vernunft, die in der rein menschlichen Lebenssphäre dasselbe bedeutet, was die Herrschaft des heiligen Geistes im Bereiche des übernatürlichen Gnadenlebens. Und gleichwie in den Tugenden, so gibt es auch in den Gnadengaben eine gewisse Rangstellung, welche in der Stelle Jesai. 11, 1 theils mit Rücksicht auf das donum an sich, theils mit Rücksicht auf die Dignität der Materie des Handelns beobachtet ist. Würde man die dona nach dem Range ordnen, der ihnen an sich zukommt, so ergäbe sich folgende Reihe: Sapientia, intellectus, scientia, consilium, pietas, fortitudo, timor, indem die dona des Verstandes

---

[1]) Nomen justitiae imponitur a rectitudine rationis: et ideo nomen virtutis est convenientius, quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Augustinus dicit in X. de Civ. Dei. Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur. 1, 2 qu. 68, art. 4.

[2]) Temperantiae respondet quodammodo donum timoris; sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet secundum ejus propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet, quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter timorem Dei. Ibidem.

jenen des Willens, und die der contemplirenden Vernunft jenen der activen Vernunft vorangehen müssen, und eben so die pietas der fortitudo, aus demselben Grunde, aus welchem, wie früher gezeigt wurde, die Tugend der Gerechtigkeit der Tugend des Starkmuthes vorangehen muß. Aber in Hinsicht auf die Materie des Handelns haben fortitudo und consilium den Vorrang vor der scientia und pietas, weil sich erstere auf Schwieriges, letzteres auf Gewöhnliches bezieht. Zu den theologischen Tugenden stehen die Gnadengaben in demselben Verhältnisse, wie die moralischen zu den intellectuellen; wie demnach die Verstandestugenden über den moralischen, so stehen die theologischen Tugenden über den Gnadengaben. Auch an diesen hat man das formelle und materielle Element zu unterscheiden; letzteres ist größtentheils zeitlich und vergänglich [1]), ersteres aber ewiger, unvergänglicher Art, ja es wird

[1]) Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu praesenti, et aliquid quod permanet in futuro; dicit enim, quod sapientia mentem de aeternorum spe et certitudine reficit; quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit quod in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat; quorum auditus transit, quia non docebit vir fratrem suum, ut dicitur Jerem. XXXI, 34; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod prohibet esse praecipitem, quod est necessarium in praesenti; et iterum quod ratione animum replet, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod adversa non metuit, quod est necessarium in praesenti; et iterum quod confidentiae cibos apponit, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scil. quod ignorantiae jejunium superat, quod pertinet ad statum praesentem; sed quod addit: In ventre mentis, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quae pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit, quod cordis viscera misericordiae operibus replet, quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum praesentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiae opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod premit mentem, ne de praesentibus superbiat, quod pertinet ad statum praesentem; et quod de futuris cibo spei confortat, quod etiam pertinet ad statum praesentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis. 1, 2 qu. 68, art. 6.

erst im Jenseits vermöge der vollkommensten Einigung mit Gott im vollkommensten Hingegebensein an die Führungen des heiligen Geistes zu seiner vollsten Wahrheit gelangen.

Den sieben Gnadengaben des heiligen Geistes entsprechen die sieben Seligkeiten [Matth. 5, 3 ff.] [1]), d. i. die actuellen Bethätigungen jenes siebenfachen Habitus, welche darum Seligkeiten genannt werden, weil sie in ihrer Annäherung an das seligmachende Ziel des Menschen die beglückende Hoffnung der verheißenen Seligkeit und darin den, wenn auch unvollkommenen, Anfang derselben in sich schließen [2]). Sie enthalten eine vollständige und wohlgeordnete Aufzählung aller denkbaren Arten der Seligkeit, und indirect zugleich eine Berichtigung der falschen Begriffe vom Seligsein. Von jeher hat man die Glückseligkeit entweder im sinnlich-irdischen Genusse oder in den Verrichtungen des thätigen Weltlebens oder im Frieden der Beschauung gesucht. Das Richtige ist, daß das Erstere ein Hinderniß, das Zweite die Vorbedingung, das Dritte das Wesen und auf Erden der zeitlich unvollkommene Anfang der wahren Seligkeit sei. Demgemäß stellt das Evangelium zuerst drei Seligkeiten auf, durch welche den fälschlich als seligmachend angesehenen Hindernissen der Seligkeit begegnet wird; sodann zählt es die zwei zur wahren Seligkeit führenden Dispositionen des activen Lebens auf; in den zwei letzten Seligkeiten werden die zwei Haupterrungenschaften des thätigen Strebens nach Seligkeit als beseligendes Ergebniß der theilweisen oder unvollkommenen Erreichung des Zieles hingestellt. Diejenigen, welche das sinnlich-irdische Wohlsein als wahre Seligkeit ansehen, suchen diese im Besitze äußerer Dinge

---

1) Octava beatitudo est quaedam confirmatio et manifestatio omnium praecedentium. Ex hoc enim, quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem praecedentes pertinet. 1, 2 qu. 69, art. 3.

2) Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. 1, 2 qu. 69, art. 2.

(Reichthum und Ehre), in der Befriedigung ihrer irasciblen und concupisciblen Begehrungen. Der tugendhafte Mensch bezähmt dieses falsche Streben durch vernunftgemäße Einschränkung, der mit den Gnadengaben des heiligen Geistes Ausgerüstete durch gänzliche Verläugnung dieser Triebe; und so wirkt die Gnadenfülle des heiligen Geistes die ersten drei seligmachenden Acte: die Armuth im Geiste, die Sanftmuth und die geistliche Trauer. Das thätige Weltleben umfaßt als seine zwei wesentlichen Hauptrichtungen die Leistungen der schuldigen Gerechtigkeit und des freiwilligen Wohlthuns; die entsprechenden Tugenden sind die justitia und liberalitas; die aus der Gnadenfülle des heiligen Geistes hervorgehenden Bethätigungen leisten dasselbe, aber in höherem, überfließendem Maaße, in Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und in der christlichen Barmherzigkeit. Der sittliche Eifer des thätigen Weltlebens wirkt die Reinheit des Herzens (persönliche Integrität) und die Friedfertigkeit (im Verhalten zu Anderen); beide Zustände aber befähigen unmittelbar zum Genusse der Seligkeit in beschaulicher Stille des inneren Geistmenschen [1]). Eben so ist in den aufgezählten Seligkeiten der Lohn vollkommen dem Verdienste angemessen. Der Arme im Geiste verschmäht die Fülle der Erdengüter, und erhält dafür den Himmel zum Lohne. Der Sanftmüthige verschmäht es, nach Art ungestümer und leiden-

[1]) Lucas zählt nur vier Seligkeiten auf. Grund der Abweichung ist: Lucas narrat, sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quae solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit, quae ad praedictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit: Beati pauperes. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis et potibus et aliis hujusmodi; et hoc excludit per secundum quod ponit: Beati qui esuritis. Tertium est, quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem, et hoc excludit tertio dicens: Beati qui nunc fletis. Quartum est exterior hominum favor; et hoc excludit quarto dicens: Beati eritis, cum vos oderint homines. Et sicut Ambrosius dicit, paupertas pertinet ad temperantiam, quae illecebrosa non quaerit; esuries ad justitiam, quia, qui esurit, compatitur et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua: pati odium hominum ad fortitudinem. 1, 2 qu. 69, art. 3.

schaftlicher Menschen sich Recht und Sicherheit zu verschaffen; dafür verheißt ihm Gott den dereinstigen Besitz der Erde, d. i. den festbegründeten Besitz der ewigen Güter. Die im Herrn Trauernden verschmähen die irdischen und sinnlichen Tröstungen und Zerstreuungen; dafür wird ihnen himmlischer Trost verheißen. Die nach Gerechtigkeit Dürstenden verläugnen die Eigensucht, welche Andere zur Ungerechtigkeit verleitet; dafür werden ihnen eben jene Güter, welche von den Ungerechten gesucht werden, zu Theil werden. Die Unbarmherzigen wollen am Elende der Erde nicht Theil nehmen; die Barmherzigen werden gerade wegen ihrer Theilnahme am Elende einst alles Elendes enthoben werden. Eben so ist die Anschauung Gottes der entsprechende Lohn für ein reines Herz; denn ein klares, reines Seelenauge befähigt zur Anschauung der himmlischen Dinge. Mit Recht werden die Friedfertigen als Söhne Gottes belohnt; denn sie sind Nachahmer und Abbilder des in sich Einen und friedereichen Gottes.

Von den Seligkeiten sind die Früchte des Geistes (Gal. 5, 22) zu unterscheiden. Allerdings ist wol jede Seligkeit auch eine Frucht des göttlichen Geistes (quasi cujusdam divini seminis), aber nicht jede Geistesfrucht einer Seligkeit gleich zu achten. Beide kommen darin überein, daß sie seligmachende Werke und Leistungen des vom göttlichen Geiste geleiteten Menschen sind; aber nur die vollkommensten, in Kraft göttlicher Gnadengaben zu Stande kommenden Werke werden Seligkeiten genannt, während jedes tugendhafte, durch einen beglückenden Genuß [1]) sich lohnende Werk eine Geistesfrucht heißt. Die heilige Schrift zählt zwölf Früchte des Geistes auf (vgl. auch Offenb. 22, 2), welche sich aus dem Verhältniß des sittlichen Geistmenschen zu sich, zu seines Gleichen und zu den Dingen unter ihm deduciren lassen. Die rechte Disposition des sittlichen Geistmenschen, für sich betrachtet, besteht in seinem richtigen Verhalten zum Guten und Schlimmen. Die rechte Stimmung in Absicht auf das Gute ist die Liebe, daher die heilige Liebe (charitas) eine erste Frucht des Geistes, welche die Freude und den Frieden zur weiteren Folge hat.

---

[1]) Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio est enim actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. 1, 2 qu. 70, art. 1.

Das rechte Verhalten zum Schlimmen erzeugt die Geduld des Tragens und Entbehrens [patientia et longanimitas] [1]). Im Verhältnisse zu den menschlichen Mitwesen setzt die rechte gottgeleitete Stimmung des sittlichen Geistes als Früchte des Geistes heraus: die gütige Gesinnung (bonitas), die Bethätigung derselben im Werke (benignitas), das gleichmüthige Ertragen der zugefügten Schäden und Unbilden (mansuetudo), die Verläßlichkeit und Treue (fides). Das Verhalten zu den Dingen, welche unter dem sittlichen Geiste stehen, umfaßt äußere Handlungen und innere Begehrungen; die der ersteren Beziehung entsprechende Frucht des Geistes ist die Wohlgezogenheit (modestia), der letzteren entsprechen die Enthaltsamkeit und Lauterkeit [2]).

Der Tugend ist der unsichtbare Habitus des Lasters entgegengesetzt. Man nennt jeden derartigen Habitus ein Gebrechen (vitium, Fehler), insofern er eine von der Wohlordnung der Tugend abweichende Disposition in sich schließt; die Wohlordnung der Tugend besteht in der Vernunftgemäßheit des moralischen Habitus, welche im Menschen, der seiner Natur nach Vernunftwesen ist, das Naturgemäße ist; in diesem Sinne ist die moralische Fehlerhaftigkeit (vitium) am Menschen als ein Naturwidriges aufzufassen [3]). Die Wohlordnung der Tugend schließt ein Gutsein des Menschen und einen Antrieb desselben zum Guthandeln in sich; dem Gutsein gegenüber

---

[1]) In malis autem bene se habet mens quantum ad duo: primo quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam; secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem; nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V. Ethic. 1, 2 qu. 70, art. 3.

[2]) Castitas et continentia distinguuntur per hoc quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia vero a licitis; sive per hoc, quod continens patitur concupiscentias sed non deducitur, castus autem neque patitur, neque deducitur. Ibidem.

[3]) In homine est duplex natura, scil. rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae, quam ordinem rationis. Plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis. 1, 2 qu. 71, art. 2.

charakterisirt sich das sittliche Gebrechen als Bosheit (malitia), die tadelhafte, schlechte Handlung wird Sünde (peccatum) genannt. Die sündhaften Zustände sind mit Krankheiten zu vergleichen: je näher der Sitz des Übels dem Principe des Lebens gerückt ist, desto gefährlicher die Krankheit; und gleicherweise, je wichtiger und höher das Object einer sündhaften Handlung, desto größer die Sünde. Daher ist ein gewaltthätiger Angriff auf das Leben des Nächsten eine schwerere Sünde, als auf das fremde Eigenthum; eine unmittelbare Versündigung gegen Gott ein schwererer Fehler, als irgend welche an einem Menschen begangene Sünde. Die Geistessünden sind schwerer als die Fleischessünden, weil sie mehr vom formalen Charakter der Sünde (aversio a Deo) an sich haben, als die letzteren, bei welchen mehr das andere, materiale Moment (conversio ad bonum commutabile) vorwiegt; sodann fällt bei den Geistessünden der relative Entschuldigungsgrund der Heftigkeit sinnlicher Reizungen weg, und endlich hat die Fleischessünde ein minderes Object, als die Geistessünde, indem der eigene Leib, an welchem durch die Fleischessünde gesündigt wird, niederern Ranges ist, als Gott oder der Nächste. Aber die Fleischessünden gereichen zur größeren Schmach, als die anderen, weil sich der fleischliche Mensch zum Vieh erniedrigt (brutalis redditur). Subject der Sünde ist der Wille sammt den an der Ausführung des Willensbeschlusses betheiligten Potenzen; Subject der inneren Handlung (actus elicitus) kann einzig der Wille sein, Subject der actus imperati sind aber auch die durch den Willen zur äußeren Inswerksetzung der inneren Handlung aufgebotenen Kräfte. Das sinnliche Begehrungsvermögen ist sündhafter Acte fähig; diese können aber den sittlichen Tod nicht bewirken, wenn ihnen der vernünftige Wille nicht zustimmt, so wenig als ein krankhafter Zustand des Körpers den leiblichen Tod herbeiführen kann, so lange das Princip des körperlichen Lebens nicht von diesem Zustande afficirt ist. Das Verweilen bei unordentlichen sinnlichen Vorstellungen fällt der Vernunft zur Last, welche dieselben nicht durch andere Vorstellungen zurückdrängt; die Einstimmung in das Vergnügen an solchen Vorstellungen ist zunächst ein Act der ratio inferior [1]), die Einstimmung in eine dem

---

[1]) Ratio superior per considerationem legis aeternae sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed

sinnlichen Wohlgefallen entsprechende, freithätige Willenshandlung ein Act der ratio superior. Die unmittelbaren inneren causae moventes der Sünde sind Intellect und Wille; die mittelbaren inneren Einbildungskraft und sinnliches Begehren. Der Intellect kann durch seine Unwissenheit Ursache einer Sünde werden; je nachdem die Unwissenheit verschuldet oder nicht verschuldet ist, wird die Sünde zugerechnet oder nicht zugerechnet. Das geflissentliche Nichtwissen vergrößert, die nicht absichtlich angestrebte Unkenntniß vermindert die Schuld der Sünde, obgleich Nachläßigkeit und sonstige freiwillige Ursachen der geflissentlichen Unkenntniß selbst auch Sünden sind. Das sinnliche Begehrungsvermögen wird Ursache von Sünden, indem es heftig erregt, die Sammlung des Geistes hindert und die Vernunft von ihrem rechten Ziele ablenkt, oder durch ihre leiblichen Wirkungen die Functionen des geistigen Denk- und Willensvermögens ganz oder theilweise hemmt. Man nennt die aus solchen krankhaften Zuständen hervorgehenden Sünden peccata infirmitatis; sie sind nach 1 Joh. 2, 16 dreierlei Art: Augenlust und Fleischeslust, als Leidenschaften des concupisciblen, Hoffart des Lebens, als Leidenschaft des irasciblen Begehrens. Die der Sünde vorausgehende Leidenschaft verringert, die aus ihr hervorgegangene Leidenschaft vergrößert die Schuld der Sünde. Unter den Bosheitssünden versteht man jene, die aus einer bewußten und gewollten Bevorzugung eines zeitlichen und irdischen Gutes vor einem geistigen und himmlischen Gute hervorgehen [1]). Sich einer erlangten sünd-

---

tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit. 1, 2 qu. 74, art. 7.

[1]) Über die Steigerung des Bösen und der Schuld des Bösen in den drei Arten von Sünde heißt es: Ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpli-

haften Fertigkeit mit Wissen und Willen zum Sündigen bedienen, ist Bosheit, weil in diesem Falle das habituelle Begehren zur Sache des Willens gemacht wird und in die Natur desselben übergeht. Da das Wesen der Bosheitssünde darin besteht, daß der Wille aus sich selbst das Motiv zur Sünde schöpft, so ist die Bosheitssünde auch ohne vorausgehenden sündhaften Habitus denkbar und schwerer als jede Sünde aus Leidenschaft; denn sie geschieht am meisten mit Wissen und Willen, hat nicht bloß in einer vorübergehenden sinnlichen Erregung ihren Grund, und zeugt von einer grundsätzlichen Entschiedenheit im Bösen, die dem bloß leidenschaftlichen Menschen fremd ist.

Von den in besonderen inneren Ursachen begründeten sündhaften Habitualitäten ist der allgemeine Habitus zu unterscheiden, der dem Sünder als solchem zu eigen und in einer doppelten allgemeinen Ursache begründet ist, in einer inneren und in einer äußeren. Die innere Ursache ist die Selbstsucht als unordentliches Begehren nach einem zeitlichen und vergänglichen Gute [1]; die äußere Ursache das Verlassensein von Gott, dem ewigen unwandelbaren Gute. Zwar hat auch der sündhafte Act seine Existenz und Wirklichkeit letztlich durch Gott; aber der Defect dieses letztlich auf die göttliche Causalität zurückzuführenden Actes kommt ausschließlich auf Rechnung der menschlichen Wahlfreiheit. Der Zustand der Verblendung und Verhärtung hat eine doppelte Ursache; die eine liegt im Menschen, welcher sich vom Lichte Gottes abwendet, die andere in Gott, der mit Rücksicht auf das Hinderniß, das er im Inneren des Menschen sieht, die dem Menschen nothwendige Gnade der Erkenntniß und Liebe gar nicht spendet, mitunter zum Heile des Menschen, damit dieser durch das Innewerden der Ohnmacht und Unkraft seines von Gott abgekehrten Seins zur demüthigen und bußfertigen Umkehr bewogen werde.

---

citer hoc esse malum; et sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat. 1, 2 qu. 78, art. 1.

[1]) Quod aliquis appetat inordinate aliquid temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat se ipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. 1, 2 qu. 77, art. 4.

Die Wurzel des sündigen Verderbens ist die Begierlichkeit (nach 1 Tim. 6, 10), gemeiniglich [1]) das unordentliche Begehren nach zeitlichen Gütern. Diese dienen aber nur dem Streben nach ungeordneter Selbsterhöhung und rücksichtsloser Selbstbefriedigung als Mittel; daher ist das eigentliche Motiv der sündhaften Handlung der Hochmuth (Sirach 10, 15), der demnach aller Sünde Anfang, und dessen Ziel das primum in ordine intentionis, gleichwie das Ziel der Begierlichkeit das primum in ordine exsequutionis ist. Hochmuth und Begierlichkeit verhalten sich zu einander als Formal- und Materialprincip aller actuellen Sünden; der Hochmuth ist die in jeder Sünde enthaltene aversio a bono incommutabili, die Begierlichkeit die in jeder Sünde enthaltene conversio ad bonum commutabile. Das bonum commutabile kann aber in mehrfacher Weise Gegenstand eines ungeordneten Begehrens sein, und zwar, je nachdem es ein bonum animae, oder ein bonum corporis oder ein äußeres Gut ist; das bonum animae wird unordentlicher Weise im eitlen Selbstruhm begehrt, das bonum corporis, je nachdem es auf die Erhaltung des Individuums oder der Gattung Bezug hat, durch die Unmäßigkeit und durch geschlechtliche Ausschweifungen, das bonum exterius durch den Geiz [2]). Ebenso gibt es ein ungeord-

---

[1]) Appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem, quia divitiae propter se quaerantur tanquam ultimus finis, sed quia multum quaeruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quaedam bona singularia, quae simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.... Sicut in rebus naturalibus non quaeritur, quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem, quod semper est; eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quia interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur. 1, 2 qu. 84, art. 1.

[2]) Bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primo quaedam perfectio; nam felicitas est bonum perfectum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit superbia vel inanis gloria. Secundo de ratione ejus est sufficientia, quam appetit avaritia in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione ejus

netes Verabscheuen des Guten wegen des damit verbundenen Üblen, sei nun das eigene oder das fremde Gut aus diesem Grunde ein Gegenstand des Abscheues. Der Abscheu vor den sinnlich fühlbaren Beschwerden im Werben um die geistlichen Güter erzeugt die verdrossene Trägheit (acedia). Eben so kann ein fremdes Gut den Verdruß des sündigen Menschen erregen, insofern er darin eine Beeinträchtigung seines eigenen Glückes zu erkennen glaubt; dieser Verdruß erscheint ohne Aufregung im Neide, mit Aufregung im Zorne. Auf diese Art läßt sich eine Siebenzahl von Hauptsünden deduciren, die ihre Benennung daher haben, weil alle anderen Sünden durch sie veranlaßt werden [1]. Unter die Hauptsünden wird aus dem angegebenen Grunde auch die Begierlichkeit gerechnet als Liebe zu den zeitlichen Gütern, weil sie nicht bloß die Wurzel aller anderen Sünden, sondern auch Motiv zu vielen derselben ist; der Hochmuth hingegen wird nicht unter die Hauptsünden gerechnet, weil er nicht eine Zweckursache, sondern vielmehr die causa formalis aller Sünden ist. Darum steht nicht die superbia, sondern die inanis gloria an der Spitze der Hauptsünden.

Die Wirkungen der Sünde sind das Verderbniß des bonum naturae, die Befleckung der Seele und der Zustand der Verschuldung vor der ewigen Gerechtigkeit Gottes. Das bonum naturae kann in einem dreifachen Sinne genommen werden, und entweder das, was zum Sein des Menschen überhaupt gehört, oder seine natürliche Inclination zum Guthandeln, oder die ursprüngliche Ausrüstung des in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffenen Menschen bedeuten. Letztere ist durch die Ursünde ganz verloren gegangen, das bonum naturae als Inbegriff des zum Sein des Menschen Gehörigen kann durch die Sünde niemals verloren gehen, das bonum naturae als natürliche Inclination zum Guthandeln

delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I. Ethic., et hanc appetunt gula et luxuria. 1, 2 qu. 84, art. 4.

[1]) Dicitur vitium capitale, ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem. Unde Gregorius XXXI. Moralium (c. 17) hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat. 1, 2 qu. 84, art. 3.

wird durch die Sünde geschwächt und gemindert, und ist einer unbegränzten Abschwächung fähig, kann aber nicht gänzlich ausgerottet werden, weil es als eine dem Menschen wesentliche Anlage zum unverlierbaren Sein des Menschen gehört. Die unmittelbare Wirkung der Sünde ist Aufhebung der richtigen vernunftgemäßen Disposition derjenigen Seelenkräfte, welche die Träger sittlicher Habitualitäten sein können, also Unwissenheit des Verstandes, Bosheit des Willens, Schwäche der irasciblen Widerstandskraft, Lüsternheit der sinnlichen Begehrungskraft. Man nennt diese vier Zustände die vier Wunden der Seele; sie bilden den conträren Gegensatz zu den vier Cardinaltugenden. Der Tod ist keine unmittelbare, sondern eine mittelbare Wirkung der Sünde, insofern die Ursünde den Verlust der ursprünglichen Gnade gewirkt hat, durch welchen der Leib Adam's und seiner Descendenten der Sterblichkeit anheimfiel. Der Tod ist etwas Natürliches am Menschen, insofern dessen Leib aus der wandelbaren und auflöslichen irdischen Materie gebildet ist; faßt man sein incorruptibles Lebensprincip in's Auge, so erscheint es natürlich, daß der menschliche Leib nicht aufgelöst werde; berücksichtigt man aber, daß der Tod in Folge einer Beraubung, eines Defectes dessen eintritt, was dem Menschen ursprünglich eigen gewesen, so erscheint er als etwas geradezu Unnatürliches. — Jede Sünde zieht eine Befleckung und Verdunkelung der Seele nach sich; sie verdunkelt sich, indem sie das Licht der Vernunft und der Gnade von sich weist und sich in einen Zustand freiwilliger Trübung versetzt; sie befleckt sich durch die geistige Berührung mit dem durch unordentliche Liebe begehrten Gegenstande der Sünde. Diese Makel dauert so lange, bis sie durch eine entgegengesetzte Willensstimmung und Willensrichtung wieder aufgehoben ist.

Der Mensch fordert durch die Sünde die Reaction des Principes jener Ordnung heraus, welcher er zuwider gehandelt hat. Schon in der Natur ist zu bemerken, daß ein gereizter Gegensatz in Folge der Reizung um so heftiger wirkt, wie z. B. ein erhitztes Wasser mehr gefriert als ein unerhitztes. Eben so muß auch der Mensch, welcher sich gegen ein sittliches Ordnungsprincip auflehnt, desto schärfer und nachdrücklicher von demselben niedergehalten werden. Diese Reaction des verletzten Ordnungsprincips ist die den Fehlenden treffende Strafe, die eine dreifache sein kann, gemäß einem dreifachen Ordnungsprincipe, deren eines die menschliche

Vernunft ist, die sich durch Gewissensbisse rächt, das andere das Princip der die äußeren Handlungen regelnden Socialordnung, das dritte Gott selbst. Alle Sünden, welche eine principielle Auflehnung wider Gott in sich schließen, ziehen, an sich genommen, den Zustand einer ewigen Verschuldung nach sich, die nur Gott selbst aufheben kann. Denn die Sünde ist Verkehrung der rechten Ordnung; so lange die Verkehrung dauert, bleibt der Mensch auch der Strafe verhaftet; die Aufhebung des Willens gegen Gott zieht aber einen Zustand der Desordination nach sich, welchen der Mensch aus sich nicht mehr aufzuheben vermag. Denn ein Defect, durch welchen das Princip selbst zerstört wird, ist unheilbar, gleichwie, wenn das Princip der Sehkraft zerstört ist, die Augenkrankheit unheilbar ist und nur durch ein Wunder wiederhergestellt werden kann; die Auflehnung gegen Gott, d. h. alle Versündigungen gegen die Charitas berauben den Menschen der Gnade, ohne welche die Zerrüttung im Menschenwesen nicht mehr überwunden werden kann; mithin überantwortet der Mensch durch solche Versündigungen sich selbst einer ewigen Strafe. Man nennt diese Sünden metaphorisch Todsünden, weil durch sie das Princip des geistlichen Lebens im Menschen erlischt. Der Charakter der Sünde kommt im ganzen und vollen Sinne nur den Todsünden zu; die läßlichen Fehler participiren nur in unvollkommener Weise an diesem Charakter [1]); sie ziehen keine Obligation einer ewigen Strafe nach sich, weil sie sich nicht gegen das Princip des geistlichen Lebens kehren [2]), also keine

---

[1]) Divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius; et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicit peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit, quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit. 1, 2 qu. 88, art. 1.

[2]) Cum voluntas fertur in aliquid, quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet, quod sit mortale, unde est mortale ex genere; sive sit

unheilbaren Schäden causiren. Man darf die Ewigkeit der Strafe nicht mit deren Unendlichkeit identificiren; sie kann nicht schlechthin unendlich sein, sondern nur in einer gewissen Beziehung, nach einer anderen Seite ist sie ihrer Quantität nach nothwendig endlich, wie auch die schuldhafte That eine doppelte Bedeutung hat, eine unendliche und eine endliche. Das Unendliche, Unbegränzte an der schuldhaften That ist die Abkehr von Gott dem unendlichen Gute; diesem Charakter der Sünde entspricht die poena damni als Verlust des unendlichen Gutes. Als unordentliche Hinwendung zu einem endlichen Gute zieht sie entsprechender Weise die poena sensus nach sich, die auch nur endlich sein kann, und nach Verschiedenheit der Art und Schwere der Versündigung verschieden sein muß. Die läßliche Sünde schließt nur ein ungeordnetes Verhalten in Bezug auf ein bonum commutabile in sich, ohne dessen Beziehung auf den letzten, höchsten Zweck aufzuheben, schließt mithin die aversio a bono incommutabili aus; daher fehlt an ihr eben dasjenige, was die Sünde an sich ewig unerlaßbar macht. Gleichwol fordert auch die läßliche Sünde ihre Strafe, aber eine ihrer eingeschränkten Bedeutung proportionirte, mithin zeitliche Strafe [1]). Der Mensch, der von seinen Sünden wieder zu Gott zurückkehrt, löscht hiedurch die Makel aus, durch welche er seine Seele befleckt hat [2]); damit

---

contra dilectionem Dei sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium et similia; unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere. 1, 2 qu. 88, art. 2.

[1]) Peccata venialia, quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, foenum et stipulam. Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii et possunt comburi aedificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur aeternam. 1, 2 qu. 89, art. 2.

[2]) Sicut in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente, ita etiam in anima est duplex nitor: unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor.

ist er aber nicht auch des reatus poena enthoben. Vielmehr wird er, so wahr er aufrichtig zu Gott zurückkehrt, in der Conformität seines Willens mit dem göttlichen Willen die Ordnung der ewigen Gerechtigkeit, welche für das sündige Thun ein entsprechendes Leiden des Sünders heischt, freiwillig anerkennen, und entweder selbst ein Leiden auf sich nehmen, oder das von Gott geschickte als einen der ewigen Gerechtigkeit gezollten Tribut tragen. Die Strafe hört aber in diesem Falle auf, Strafe zu sein, und nimmt den Charakter der Genugthuung an. Die Strafe ist an sich ein Übel, also Beraubung eines Gutes; häufig aber geschieht es, daß Gott eine solche Beraubung zuläßt oder verhängt, damit der Mensch eines höheren Gutes theilhaft werde, als dasjenige ist, in dessen Verlust das Strafübel besteht; solche Strafen heißen poenae medicinales, deren Nothwendigkeit letztlich in der durch die Ursünde Adam's veranlaßten Verschlimmerung der menschlichen Natur begründet ist. Hieraus ergibt sich, daß es kein Strafübel gebe, welches nicht in irgend einer vorausgegangenen Schuld seinen Grund hätte. Es ist entweder eine persönliche Schuld, oder die culpa generis, eigene oder fremde Schuld, welche das Strafübel herbeiführt. Auch für fremde Sünden kann man büßen; eine freiwillig übernommene Büßung kann als Werk der Genugthuung gelten. Jedoch können nur zeitliche und irdische, keine geistlichen Strafen für die Sünden Anderer übernommen werden; und die freiwillig oder nicht freiwillig übernommenen Strafen haben entweder den Charakter eines Strafübels im eigentlichen Sinne, oder den einer poena medicinalis, je nachdem der Übernehmende an der fremden Schuld Theil hat oder nicht. Besonders Kinder und Untergebene können für die Sünden der Eltern und Vorgesetzten gestraft werden, weil sie diesen in gewissem Sinne eignen (in quantum sunt res eorum); und es ist

---

Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus. 1, 2 qu. 89, art. 1.

weise, daß es so geschieht. Denn entweder ist es dringlich nothwendig, durch besondere poenas medicinales den gefährlichen Einfluß, den das schlimme Beispiel der Auctorität ausübt, zu schwächen und unschädlich zu machen; oder es hat das schlimme Beispiel Früchte getragen, und dann müssen die Sünden der Kinder und Untergebenen um so strenger gestraft werden, je tiefer in Folge jenes Einflusses die sittlichen Schäden in ihnen eingerottet sind [1]), wozu noch die besondere Verantwortlichkeit derjenigen kommt, für welche die eindringliche Belehrung, welche in den die Väter und Vorgesetzten treffenden Strafen liegt, unwirksam geblieben ist, abgesehen davon, daß für die Väter und Vorgesetzten die durch ihre Schuld den Kindern und Untergebenen aufgeladenen Strafen eine wirksamste Mahnung zur Insichkehr und Buße sind [2]).

Das sittliche Leben, Handeln und Wirken des Menschen steht unter der Herrschaft des Gesetzes; diesem entsprechend soll der Mensch sein höchstes Ziel erreichen. Unter dem Gesetze versteht man allgemein ein Richtmaaß (regula et mensura); unter dem sittlichen Gesetze ein Richtmaaß der menschlichen Handlungen. Nun schließt allenthalben das primum in genere Maaß und Regel für alles in dem Genus Inbegriffene ein; Princip der menschlichen Handlungen ist aber die Vernunft, also muß sie Maaß und Regel der menschlichen Handlung sein [3]). Demnach verhalten sich die ersten

---

[1]) Magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei; tum quia poenae propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, inquantum filius est quaedam res patris; tum etiam, quia domestica exempla et domesticae poenae magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et est majori poena dignus. 1, 2 qu. 87, art. 8.

[2]) Daraus erklärt sich, warum Gott die Sünden der Väter an den Söhnen bis in's dritte und vierte Glied straft: In tertiam et quartam generationem, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant, et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum. Ibidem.

[3]) Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis secundum Philosophum VII. Ethic. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis; sicut

und allgemeinen Sätze der praktischen Vernunft zu den aus ihnen abgeleiteten besonderen Verhaltungsregeln, wie sich die ersten Sätze der theoretischen Vernunft zu den aus ihnen abgeleiteten Schlußsätzen theoretischen Inhaltes verhalten. Da sich die praktische Vernunft in ihren Ansprüchen zuhöchst auf den letzten Zweck bezieht, und alle ihre Entscheidungen nach dieser höchsten Rücksicht bemißt, so zwecken ihre Gebote wesentlich auf die Glückseligkeit des Menschen ab. Da aber allenthalben der Theil dem Ganzen sich ein- und unterordnet, so muß sich auch die Glückseligkeit des Einzelmenschen dem Besten der menschlichen Gesammtheit ein- und unterordnen; daher die gesetzgebende praktische Vernunft mit ihren Aussprüchen sich wesentlich und eigentlich auf das gemeine Beste bezieht. Aus eben demselben Grunde ist es nicht die Einzelvernunft, welche Gesetze beschließt und vorschreibt, sondern die Gesammtheit oder der Leiter der Gesammtheit, deren Bestes durch die Gesetze bezweckt wird. Damit das Gesetz verbindliche Kraft habe, muß es zur Kenntniß derjenigen gelangen, welche sich darnach in ihren Handlungen zu bestimmen haben; dieß geschieht durch Verkündung des Gesetzes. Zweck des Gesetzes ist, die seiner Herrschaft Unterworfenen zu dem zu machen, was sie sein sollen; diese bonitas und virtus subditorum soll durch den dem Gesetze bewiesenen Gehorsam erreicht werden. Gemäß dem dreifachen Unterschiede der menschlichen Handlungen in Hinsicht auf das Gute oder den Vernunftzweck bethätigt sich auch das Gesetz auf eine dreifache Weise, gebietend, verbietend und erlaubend; gute Handlungen werden geboten, schlechte verboten, die indifferenten Handlungen sind Gegenstand einer Erlaubniß. Da das Gesetz durch die Furcht vor der Strafe zum Gehorsam bewegt, so ist auch die Strafe als ein effectus legis zu betrachten.

Das Gesetz ist Ausspruch der Gesammtheit oder des Leiters der Gesammtheit. Die Gesammtheit aller Dinge wird durch Gott regiert; daher die im göttlichen Verstande existirende Vernunft, die das Universum regiert, das höchste, absolute Gesetz, welches, weil es seit ewig feststeht, die lex aeterna genannt wird. Diese lex

---

unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur, quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. 1, 2 qu. 90, art. 1.

weise, daß es so geschieht. Denn entweder ist es dringlich nothwendig, durch besondere poenas medicinales den gefährlichen Einfluß, den das schlimme Beispiel der Auctorität ausübt, zu schwächen und unschädlich zu machen; oder es hat das schlimme Beispiel Früchte getragen, und dann müssen die Sünden der Kinder und Untergebenen um so strenger gestraft werden, je tiefer in Folge jenes Einflusses die sittlichen Schäden in ihnen eingerottet sind [1]), wozu noch die besondere Verantwortlichkeit derjenigen kommt, für welche die eindringliche Belehrung, welche in den die Väter und Vorgesetzten treffenden Strafen liegt, unwirksam geblieben ist, abgesehen davon, daß für die Väter und Vorgesetzten die durch ihre Schuld den Kindern und Untergebenen aufgeladenen Strafen eine wirksamste Mahnung zur Insichkehr und Buße sind [2]).

Das sittliche Leben, Handeln und Wirken des Menschen steht unter der Herrschaft des Gesetzes; diesem entsprechend soll der Mensch sein höchstes Ziel erreichen. Unter dem Gesetze versteht man allgemein ein Richtmaaß (regula et mensura); unter dem sittlichen Gesetze ein Richtmaaß der menschlichen Handlungen. Nun schließt allenthalben das primum in genere Maaß und Regel für alles in dem Genus Inbegriffene ein; Princip der menschlichen Handlungen ist aber die Vernunft, also muß sie Maaß und Regel der menschlichen Handlung sein [3]). Demnach verhalten sich die ersten

---

[1]) Magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei; tum quia poenae propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, inquantum filius est quaedam res patris; tum etiam, quia domestica exempla et domesticae poenae magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et est majori poena dignus. 1, 2 qu. 87, art. 8.

[2]) Daraus erklärt sich, warum Gott die Sünden der Väter an den Söhnen bis in's dritte und vierte Glied straft: In tertiam et quartam generationem, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant, et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum. Ibidem.

[3]) Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis secundum Philosophum VII. Ethic. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis; sicut

und allgemeinen Sätze der praktischen Vernunft zu den aus ihnen abgeleiteten besonderen Verhaltungsregeln, wie sich die ersten Sätze der theoretischen Vernunft zu den aus ihnen abgeleiteten Schlußsätzen theoretischen Inhaltes verhalten. Da sich die praktische Vernunft in ihren Ansprüchen zuhöchst auf den letzten Zweck bezieht, und alle ihre Entscheidungen nach dieser höchsten Rücksicht bemißt, so zwecken ihre Gebote wesentlich auf die Glückseligkeit des Menschen ab. Da aber allenthalben der Theil dem Ganzen sich ein- und unterordnet, so muß sich auch die Glückseligkeit des Einzelmenschen dem Besten der menschlichen Gesammtheit ein- und unterordnen; daher die gesetzgebende praktische Vernunft mit ihren Aussprüchen sich wesentlich und eigentlich auf das gemeine Beste bezieht. Aus eben demselben Grunde ist es nicht die Einzelvernunft, welche Gesetze beschließt und vorschreibt, sondern die Gesammtheit oder der Leiter der Gesammtheit, deren Bestes durch die Gesetze bezweckt wird. Damit das Gesetz verbindliche Kraft habe, muß es zur Kenntniß derjenigen gelangen, welche sich darnach in ihren Handlungen zu bestimmen haben; dieß geschieht durch Verkündung des Gesetzes. Zweck des Gesetzes ist, die seiner Herrschaft Unterworfenen zu dem zu machen, was sie sein sollen; diese bonitas und virtus subditorum soll durch den dem Gesetze bewiesenen Gehorsam erreicht werden. Gemäß dem dreifachen Unterschiede der menschlichen Handlungen in Hinsicht auf das Gute oder den Vernunftzweck bethätigt sich auch das Gesetz auf eine dreifache Weise, gebietend, verbietend und erlaubend; gute Handlungen werden geboten, schlechte verboten, die indifferenten Handlungen sind Gegenstand einer Erlaubniß. Da das Gesetz durch die Furcht vor der Strafe zum Gehorsam bewegt, so ist auch die Strafe als ein effectus legis zu betrachten.

Das Gesetz ist Ausspruch der Gesammtheit oder des Leiters der Gesammtheit. Die Gesammtheit aller Dinge wird durch Gott regiert; daher die im göttlichen Verstande existirende Vernunft, die das Universum regiert, das höchste, absolute Gesetz, welches, weil es seit ewig feststeht, die lex aeterna genannt wird. Diese lex

---

unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur, quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. 1, 2 qu. 90, art. 1.

aeterna ist nichts Anderes, als die ewige Weisheit selbst, deren Ausfluß alle anderen Gesetze sind, wofern sie überhaupt gerechte Gesetze sind [1]). Zunächst muß die praktische Vernunfteinsicht des Einzelmenschen als Ausfluß dieser lex aeterna genommen werden, in Kraft des durch göttliche Lichtmittheilung bewirkten Theilhabens der menschlichen Vernunft an der göttlichen Weisheit. Ist die durch das lumen naturale vermittelte Einsicht überhaupt ein Theilhaben der Vernunft an der Weisheit Gottes, so bewirkt die göttliche Erleuchtung in der praktischen Vernunft im Besonderen ein Theilhaben an der ordnenden Weisheit oder weltregierenden Vernunft des göttlichen Verstandes; und in Kraft dieser Participation regiert die menschliche Vernunft alle sittlichen Vermögen des Menschen, wie Gott die ganze Welt regiert. Alle der natürlichen Vernunft einleuchtenden Regeln des sittlichen Handelns lassen sich auf zwei erste Grundsätze des Handelns zurückführen: Thue das Gute und meide das Böse. Insofern diese obersten Grundsätze jedem vernunftgemäßen Handeln zu Grunde liegen, lassen sich wol alle tugendhaften Handlungen auf das natürliche Gesetz zurückbeziehen; aber sie fließen nicht alle unmittelbar daraus, und auf die nicht unmittelbar daraus fließenden wird der Mensch erst durch vernünftige Untersuchung hingeführt, welche durch principia propria vermittelt werden muß, um die besonderen Species des Rechten und Unrechten zu ermitteln. Und je weiter die prüfende Vernunft in's Particuläre und Einzelne herabsteigt, desto mehr vervielfältigen sich auch die besonderen Bedingungen, von welchen die Anwendbarkeit allgemeiner Grundsätze und Regeln abhängt, daher es auch in einzelnen, obschon der Zahl nach weit wenigeren Fällen außer Kraft treten [2])

---

[1]) Selbst die lex fomitis ist als gerechte Strafe aus der lex aeterna herzuleiten: Ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate. 1, 2 qu. 91, art. 6.

[2]) Naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quam in-

und in seiner besonderen Anwendung nach Zeit und Ort variiren kann, während es in seinen allgemeinen Principien stets dasselbe bleibt und bleiben muß, wie auch diese niemals aus den Herzen der Menschen gelöscht werden können.

Vom natürlichen Gesetze unterscheidet sich das durch menschlichen Willen festgestellte Gesetz dadurch, daß es durch die Mühe des menschlichen Nachdenkens aufgefunden wird, während ersteres Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntniß ist. Das menschliche Gesetz wird aus dem natürlichen Gesetze in doppelter Weise abgeleitet: einerseits durch Folgerungen aus den natürlichen Principien der praktischen Vernunft, andererseits durch nähere Bestimmung derselben in Anwendung auf einen bestimmten Fall. Diejenigen Gesetze, welche bloß Folgerungen aus den natürlichen Principien der praktischen Vernunft sind, ziehen bereits eine natürliche Verbindlichkeit nach sich; diejenigen, welche durch nähere Bestimmung des natürlichen Gesetzes ermittelt werden, sind rein positiver Art. Die Gesetze ersterer Art bilden den Inhalt des jus gentium, jene der letzteren Art den Inhalt des jus civile. Die menschliche Gesellschaft kann der durch menschlichen Willen festgesetzten Normen nicht füglich entbehren, weil ohne äußere Disciplinirung die Tugendanlagen des Menschen nicht zur gedeihlichen Entwickelung gelangen. Die menschliche Tugend ist nicht einzig ein Werk der Natur, sondern eben so sehr eine Frucht angestrengter Bemühungen, welchen sich aber der Mensch, wie er dermalen beschaffen ist, nicht jederzeit und gerne aus eigenem Antriebe unterzieht. Dieß gilt besonders vom jugend-

nocentes; quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud 1 Reg. II, 6: Dominus mortificat et vivificat. Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicunque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam; unde ad quamcunque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium neque fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo. 1, 2 qu. 94, art. 5.

lichen Alter, dessen ungeordneter Lusttrieb nur durch eine wirksame Disciplin in die rechten Schranken gewiesen wird. Für gutartige Menschen reicht eine väterliche Disciplin aus; schlimmgeartete Menschen aber müssen durch Furcht und Drohung in Schranken gehalten werden, damit sie vor der Hand wenigstens für die Gesammtheit unschädlich gemacht und allmählig selbst auf bessere Wege geführt werden. Der Zweck des menschlichen Gesetzes ist das gemeine Beste, Maaß und Regel desselben das göttliche und natürliche Gesetz. Daraus fließen die Forderungen an das menschliche Gesetz, daß es heilsam sei und mit der Religion und sittlichen Zucht in Einklang stehe. In diesen drei Eigenschaften sind alle anderen inbegriffen; die honestas ist in der Convenienz mit den Geboten der Religion — Gerechtigkeit, Möglichkeit, Naturgemäßheit, Übereinstimmung mit den vaterländischen Gewohnheiten und mit den Umständen von Zeit und Ort sind in der Forderung enthalten, daß das menschliche Gesetz der sittlichen Zucht gemäß sei. Mit Rücksicht auf ihre Bestimmung für das gemeine Beste theilt man die menschlichen Gesetze nach den Ämtern und Personen ein, welche für das gemeine Beste thätig sind; daher gibt es besondere Gesetze für die Priester, für die Fürsten, für die Soldaten u. s. w. Eine andere Eintheilung hat die Rücksicht auf die Person des Gesetzgebers zum Eintheilungsgrunde. Diese ist aber nach Verschiedenheit der Regierungsformen verschieden; in der Monarchie gibt der Fürst die Gesetze, in der Aristokratie der Senat, in der Demokratie gelten die plebiscita, im oligarchischen Gemeinwesen gilt das jus praetorium u. s. w. Vermöge seines Zweckes, dem gemeinen Besten zu dienen, hat das menschliche Gesetz vornehmlich diejenigen Interessen im Auge, welche alle zugleich angehen; zur Orientirung in Einzelangelegenheiten, die zum Gemeinwohle in keiner Beziehung stehen, bedient man sich des Privatrathes verständiger Männer. Das menschliche Gesetz verbietet nicht alle Fehler und gebietet nicht alle Tugenden; einmal weil seine Hauptabsicht auf das Gemeinwohl gerichtet ist und gute und schlimme Handlungen nur in Beziehung auf dieses beurtheilt werden, sodann weil bei der dermaligen Beschaffenheit der Menschen durch zu hoch gespannte Forderungen gerade das Gegentheil des Angestrebten erreicht würde. Jedes gerechte Gesetz verbindet als Ausfluß des ewigen Gesetzes im Gewissen; ein ungerechtes Gesetz kann befolgt werden und muß mitunter um des Friedens willen und zum

Frommen des gemeinen Besten geduldet werden, wenn es zu keinen durch das Gewissen verbotenen Handlungen nöthigen will. Man muß sich strenge an die menschlichen Gesetze halten, und darf von ihnen nicht abweichen, ausgenommen es stünde in einem bestimmten Falle das gemeine Beste auf dem Spiele, und es wäre zugleich Gefahr im Verzuge, so daß ein Recurs zur gesetzlichen Auctorität nicht möglich ist. Die menschlichen Gesetze sind einer Änderung fähig und bedürftig in Folge einer fortschreitenden besseren Einsicht und in Folge von Änderungen, die in den durch sie berücksichtigten Verhältnissen vor sich gehen. Indeß ist jede Änderung der Gesetze mit mancherlei Übelständen verbunden, da der Gehorsam hauptsächlich durch die Macht der eingelebten Gewohnheit gestützt ist; daher sollen nur Änderungen von evidentem Nutzen oder in Fällen dringlicher Nothwendigkeit vorgenommen werden. Die Gewohnheit ist ein durch fortgesetzte gleichförmige Handlungsweise zur Geltung gelangtes Recht; da Handlungen eben so gut wie Worte als Kundgebungen eines vernünftigen Willens zu nehmen sind, so kann auch durch die Gewohnheit der Übung eine bestimmte Observanz eben so gut Gesetzkraft erlangen, wie eine in Worten ausgedrückte Vorschrift. Der menschliche Gesetzgeber kann von der Beobachtung seiner Gesetze dispensiren; nur muß dieß mit der nöthigen Klugheit und aus zureichenden Gründen geschehen.

Zur sittlichen Leitung des Menschen reichen das natürliche Vernunftgebot und die menschlichen Gesetze nicht aus. Dem Menschen ist ein übernatürliches Ziel gesetzt, zu dessen Erlangung sein natürliches Vermögen nicht zureicht; die Richtung auf dieses höchste Ziel kann seinem Erkennen und Wollen nur durch Gott ertheilt werden; also ist außer dem natürlichen und menschlichen Gesetze auch ein göttliches Gesetz nothwendig. Dieses ist weiter auch nothwendig zur Rectification des menschlichen Gesetzes; denn das menschliche Urtheil über contingente und particuläre Fälle und Vorkommnisse ist unzuverläßig, daher auch die menschlichen Gesetze der verschiedenen Völker und Staaten unter sich nicht im Einklange stehen; ein menschliches Gesetz kann seine unbedingte Richtigkeit nur durch seine Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze beweisen. Die menschlichen Gesetze können bloß äußere Handlungen gebieten und verbieten; das innerliche Wollen des Menschen unterliegt bloß dem göttlichen Urtheile, also muß es durch ein göttliches Gesetz geregelt

werden. Der menschliche Gesetzgeber kann nicht alles Böse verbieten und strafen, weil er sonst auch vieles Gute hemmen und ausrotten müßte; also ist neben und über dem menschlichen Gesetze und Gerichte ein göttliches Gesetz und Gericht nothwendig. Es gibt ein zweifaches göttliches Gesetz, das des alten und jenes des neuen Bundes; das erstere entspricht den unvollkommenen, das letztere den durch Gottes Gnade vervollkommneten Zuständen der ihm unterstellten Menschheit. Das erstere stellt ein irdisches, das letztere ein himmlisches Ziel in Aussicht; das erstere dringt auf Gerechtigkeit der Werke, das letztere auf die Heiligkeit der Gesinnung; das erstere wirkt durch das Motiv der Furcht, letzterem wird durch die aus Gott stammende Liebe entsprochen. Die alttestamentliche Gesetzesgerechtigkeit war die pädagogische Vorstufe zur evangelischen Vollkommenheit; darum konnte das Gesetz des alt'n Bundes, obschon durch sich nicht zur vollkommenen Tugend anleitend, dennoch Gott zum Urheber haben. Es war aber geziemend, daß es, weil unvollkommen, nicht von Gott selbst verkündet wurde, wie das Gesetz des neuen Bundes, sondern durch die Engel [1]), gleichwie jeder Künstler oder Machthaber die Functionen niederer Art durch seine Diener vollziehen läßt, während er den vollendeten Hauptact sich selbst vorbehält. Die Gesetzesgerechtigkeit der alttestamentlichen Frommen ist ein vollkommenerer sittlicher Zustand, als es jener eines dem bloßen Naturgesetze gemäßen Lebens sein kann; darum war es für das Volk Israel eine besondere Bevorzugung, daß es zu jenem Gesetze verpflichtet wurde. Grund dessen war die Verheißung, daß aus ihm Christus hervorgehen sollte; daher dieses Volk zum Gehorsam gegen das geoffenbarte Gesetz verpflichtet war [2]). Daß aber

---

[1]) Sicut Gregorius dicit in principio Moralium, Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur; Angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat. Et inde est etiam, quod quasi ex persona Domini Angelus loquebatur. 1, 2 qu. 98, art. 3.

[2]) Quantum ad illa, quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae; sed quantum ad illa, quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judaeorum. Cujus ratio est, quia lex vetus data est

aus ihm und keinem anderen Volke der Erlöser hervorgehen sollte, ist ein unerforschliches Geheimniß des göttlichen Rathes, jedenfalls keine Ungerechtigkeit gegen jedes andere Volk, weil es kein Recht auf Gnade gibt [1]). Daß das alttestamentliche Gesetz zu Mosis Zeit verkündet wurde, war höchst angemessen; denn einerseits war bereits der Erfahrungsbeweis vorhanden, daß die Menschheit in dem natürlichen Gesetze keine zureichende Stütze der Sittlichkeit habe, sondern ohne geschriebenes Gesetz der gröbsten Entartung anheim fallen müsse; es mußte nun aber weiters noch die Erfahrung gemacht werden, daß der Mensch, im Gesetze Gottes unterwiesen, dennoch nicht im Stande sei, aus eigener Kraft dasselbe zu erfüllen. Dann erst war der menschliche Hochmuth seiner Ohnmacht vollkommen überwiesen, und die Nothwendigkeit des christlichen Heiles auch den Bösen gegenüber bewiesen. Jedoch auch zum Frommen der Guten trat jene Offenbarung rechtzeitig ein, um ihre natürliche Erkenntniß des Guten der zunehmenden Verdunkelung durch die wachsende sittliche Entartung zu entreißen.

Das Gesetz des alten Bundes enthält mehrere Arten von Vor-

---

populo Judaeorum ut quamdam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecunque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant, nisi illos; sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur; similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur; et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. 1, 2 qu. 98, art. 5.

[1]) Acceptio personarum locum habet in his quae ex debito dantur; in his vero quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia; unde non est personarum acceptor, si quibusdam prae aliis conferat. Unde Augustinus dicit in lib. de Praedest. Sanct.: Omnes quos Deus docet, misericordia docet; quos autem non docet, judicio non docet. Hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis. 1, 2 qu. 98, art. 4.

schriften, zunächst einmal moralische. Diese sind ihrem Begriffe nach vernunftgemäße Vorschriften und demnach sämmtlich im natürlichen Gesetze begründet. Gleichwol sind der menschlichen Vernunft nicht alle auf gleiche Weise erkennbar; einige leuchten der Vernunft unmittelbar ein, einige müssen durch Zucht und Erziehung eingeprägt werden, weil sie nicht auf eine jedem Menschen erkennbare Art aus den ersten Principien der praktischen Vernunft folgen, andere endlich mußten durch Gott selbst gelehrt werden, z. B. das Verbot, sich kein geschnitztes Bild von Gott zu machen, den Namen Gottes nicht eitel zu nennen. Die moralischen Vorschriften sind sämmtlich unmittelbar oder mittelbar im Mosaischen Dekalog enthalten, und weil sie in den natürlichen Principien der praktischen Vernunft gegründet und deßhalb dem Menschen durch sich selbst verständlich sind, so hat sie auch unmittelbar das Volk selbst durch Gott vernommen, während ihm die übrigen Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes durch Moses verkündet worden sind. Wie die von Menschen gegebenen Gesetze die Normen eines menschlichen Gemeinwesens sind, so die alttestamentlichen Gesetze die Normen eines Gottesstaates (communitas divina), aus dessen Idee demnach auch die Vorschriften des Dekalogs zu erklären sind. Jedes Gesetz eines Gemeinwesens enthält Vorschriften gegen den Lenker und gegen die Glieder des Gemeinwesens; die Pflichten gegen den göttlichen Lenker des israelitischen Gottesstaates sind in den drei ersten Geboten, in den übrigen sieben die Pflichten der Glieder dieses Gottesstaates unter einander enthalten. Die Pflichten gegen den Herrscher sind Treue, Ehrfurcht und Huldigung; diese drei sind durch die ersten Gebote des Dekalogs angedeutet. Die Pflichten gegen die Genossen des Gemeinwesens scheiden sich in besondere und allgemeine Pflichten; den besonderen Beziehungen entspricht das vierte Gebot Gottes, in den übrigen sind die generellen Beziehungen zu Anderen erschöpft. Nun ist allgemeinhin geboten, sich von jeder Schädigung und Beeinträchtigung Anderer zu enthalten. Dieses kann aber auf dreifache Weise geschehen, durch Gesinnung, Wort und Werk. Man kann durch Werke Anderen schaden, indem man entweder die Person, mit welcher man verkehrt (5. Gebot), oder im Verkehr mit derselben das Recht einer dritten angreift (6. Gebot, Ehebruch), oder das Eigenthum Anderer antastet (7. Gebot); durch Worte vergreift man sich an Anderen durch Verläumdung und Ehrabschneidung, in der Ge-

sinnung durch ungeordnete Begierlichkeit [9. und 10. Gebot] [1]). Die zehn Gebote sind in vollkommen richtiger Ordnung aufgezählt und nach dem Grade ihrer Wichtigkeit und Bedeutsamkeit geordnet. Das Erste und Wichtigste ist der letzte und höchste Zweck des sittlichen Strebens; darum gehen die Pflichten gegen Gott voran. Diese sind abermals nach ihrer Wichtigkeit geordnet, in derselben Ordnung, wie z. B. die Pflichten gegen einen Heerführer; das Erste ist die Treue, die ein Bündniß mit dem Feinde verschmäht, das Nächstfolgende die Ehrerbietung, das Dritte die gehorsame Ergebenheit; wer sich gegen Ersteres verfehlt, sündigt schwerer, als wer das Zweite nicht beobachtet, und ein Solcher wieder schwerer, als wer das Dritte versäumt. Ähnlich verhält es sich mit den drei ersten Geboten Gottes. Im Verhalten zu Anderen sündigt man am schwersten, wenn man sich über die engsten und nächsten Bande hinaussetzt; darum gehen die Pflichten gegen die Eltern allen allgemeinen Pflichten gegen die Menschen voraus; unter diesen sind wieder diejenigen wichtiger, welche Verletzungen im Werke verbieten, als jene, durch welche Worte oder Gesinnungen verboten werden. Unter den verbotenen Werken stehen abermals jene obenan, welche das fremde Leben betreffen, dann folgen diejenigen, welche sich auf die Rechtssicherheit des Gattenverhältnisses beziehen, zuletzt diejenigen, welche das fremde Eigenthum betreffen. Von den Geboten des Dekalogs kann nicht dispensirt werden; denn eine Dispens ist nur in jenen Fällen motivirt, in welchen die Befolgung des Gesetzes die Absicht des Gesetzgebers kreuzen würde, was aber niemals in Befolgung der moralischen Gebote statthaben kann, indem diese unmittelbar die gottgewollte, sittliche Ordnung stützen und tragen. Die Moralgesetze des alten Bundes sind auf die der praktischen Vernunft als selbstverständlich einleuchtenden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe abgezweckt, und zu ihrem vollen Verständnisse, das

---

[1]) Et secundum hanc etiam differentiam possent etiam distingui tria praecepta ordinantia in Deum: quorum primum pertinet ad opus; unde ibi dicitur: Non facias sculptile. Secundum ad os; unde dicitur: Non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertium pertinet ad cor; quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum. 1, 2 qu. 100, art. 5. Vgl. übrigens auch Bd. I, S. 149 ff.

dem ununterrichteten Volke aus sich nicht zugänglich gewesen wäre, durch eine Reihe anderer Vorschriften ergänzt und erläutert [1]).

Das Moralgesetz des alten Bundes wird in Rücksicht auf die

---

[1]) Quia ea quae sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum, quae non sunt manifesta, alia praecepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad praecepta moralia decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo praecepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia praecepta prohibitiva eorum quae ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deut. XVIII, 10: Non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam suam, ducens per ignem ... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem. Secundum autem praeceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemiae Lev. XIV, et prohibitio falsae doctrinae Deut. XIII. Tertio vero praecepto superadduntur omnia caeremonialia. Quarto autem praecepto de honore parentum superadditur praeceptum de honoratione senum; secundum illud Lev. XIX, 33: Coram cano capite surge, et honora personam senis; et universaliter omnia praecepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel aequalibus vel minoribus. Quinto autem praecepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis contra proximum, sicut illud Lev. XIX, 16: Non stabis contra sanguinem proximi tui; et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Lev. XIX, 17: Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. Praecepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur praeceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deut. XXIII, 17: Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev. XVIII, 22: Cum masculo non commisceberis; cum omni pecore non coibis. Septimo autem praecepto de prohibitione furti adjungitur praeceptum de prohibitione usurae, secundum illud Deut. XXIII, 19: Non foeneraberis fratri tuo ad usurem; et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. XXV, 13: Non habebis in sacculo diversa pondera; et universaliter omnia quae ad prohibitionem calumniae et rapinae pertinent. Octavo vero praecepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundum illud Exod. XXIII, 2: Nec in judicio plurimorum acquiesces sententiae, ut a veritate devies; prohibitio mendacii, sicut ibi VII, subditur: Mendacium fugies; et prohibitio detractionis secundum illud Lev. XIX, 16: Non eris criminator et susurro in populis. Aliis autem duobus praeceptis nulla alia adjunguntur; quia per ea universaliter omnia mala concupiscentiae prohibentur. 1, 2 qu. 100, art. 11.

Pflichten gegen Gott durch das Ceremonialgesetz, in Rücksicht auf die Pflichten gegen den Nächsten durch das Judicialgesetz näher bestimmt. Das Ceremonialgesetz schreibt äußere gottesdienstliche Handlungen vor, durch welche der geistige Inhalt der Religion versichtbart werden soll. Wir Zeitmenschen können eines solchen äußeren symbolisirenden Cultus nicht entbehren; erst im jenseitigen Leben wird alles Figürliche wegfallen und der Gottesdienst einzig im Lobe Gottes bestehen. Es besteht jedoch ein Unterschied zwischen der figürlichen Bedeutung des alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesdienstes; denn während jener eine doppelte Zukunft vorbildete, die des Reiches Christi auf Erden und die jenseitige Zukunft, so hat der neutestamentliche Cultus nur in Beziehung auf das Jenseits eine vorbildende Bedeutung, in Beziehung auf Christus aber eine nachbildende und commemorative. Der Zweck der alttestamentlichen Gesetzgebung brachte es mit sich, daß viele Ceremonialvorschriften gegeben wurden, um das Gedeihen des Gottesstaates sicher zu stellen. Einerseits sollte der Verführung zum Götzendienste entgegengewirkt werden; da es aber viele Arten desselben gab, so mußten denselben auch viele Arten religiöser Ceremonien zur Ehre des Einen wahren Gottes gegenübergestellt werden. Aber auch die fromme Gesinnung bedurfte einer vielseitigen Anregung, um auf vielerlei Art erbaut zu werden, und um ihm das Mysterium Christi durch mannigfaltige Vorbilder näher zu rücken. Die Ceremonien des alten Testamentes bestehen in Sacrificiis, Sacris, Sacramentis und Observantiis, und haben sämmtlich einen doppelten Sinn, einen buchstäblichen und einen figürlichen; buchstäblich bedeuten sie die dem Einen Gotte geweihten Stimmungen des religiösen Geistes und Herzens, ihre figürliche Bedeutung weist allegorisch auf Christus und die Kirche, moralisch auf die Übungen des christlichen Lebens, anagogisch auf die zukünftige Herrlichkeit hin. Auf diese Bedeutung zwecken auch alle einzelnen Vorschriften über die gottesdienstlichen Verrichtungen im alten Bunde ab; so zunächst im Opferdienste die verschiedenen Arten der Opfer und Opfergegenstände. Es gab drei Arten von Opfern: Brandopfer, Sühnopfer und Friedensopfer; das erste drückte Huldigung, das zweite Abbitte, das dritte Dank und Fürbitte aus. Die Riten in der Darbringung waren Vorbilder der christlichen Lebensordnung: die Brandopfer wurden ganz verbrannt, zum Zeichen, daß die in der Befolgung der evangelischen

Räthe sich übenden Menschen ganz und gar in den Flammen der heiligen Gottesliebe aufgehen; vom Sühnopfer wurde ein Theil verbrannt, ein anderer den Priestern überlassen, zum Zeichen, daß die Aussöhnung mit Gott durch Vermittelung des priesterlichen Amtes zu geschehen habe; das Friedensopfer drückt die sittlichen Stimmungen der in der christlichen Tugend Fortschreitenden aus, und wurde in drei Theile getheilt, von welchen ein Theil verbrannt wurde, der andere den Priestern, der dritte den Darbringern zufiel, zum Zeichen, daß das Heil von Gott komme durch Vermittelung der Priester unter Mitwirkung der um das Heil Werbenden. Die Wahl der Opfergegenstände hatte, wie die Einführung der Opfer selbst [1]), die Verhütung des Götzendienstes zum Zwecke. Mit Rücksicht auf diesen Zweck war die Auswahl der Opferthiere bemessen; gerade solche Thiere wurden bestimmt, welche von den Ägyptiern nicht geschlachtet wurden: Schafe, Böcke, Rinder. Diese Thiere wurden ferner darum ausersehen, weil sie reine Thiere sind, indem Gott ein reines Opfer ziemt, und ein solches Opfer ein geeignetes Symbol einer reinen, frommen Herzensstimmung ist [2]) und zu einer typischen Vorbildung des Opfers Christi sich eignete [3]). Aus diesem Grunde konnten auch gewisse Arten von Flugthieren geopfert werden;

---

[1]) Praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judaeorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. 1, 2 qu. 102, art. 3.

[2]) Per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur; quia, ut dicitur in Glossa Levit. I, vitulum offerrimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hoedum, cum lasciviam superamus; columbam, cum simplices sumus; turturem, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur. In columba vero manifestum est, quod designatur castitas et simplicitas mentis. Ibidem.

[3]) Conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi, quia, ut in eadem Glossa dicitur, Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno propter innocentiam; in ariete propter principatum; in hirco propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur. Ibidem.

und zwar mußte das Bessere geopfert werden, als von Tauben das Junge, von den Turteltauben das Erwachsene. Die Tödtung des Thieres drückte seine Bestimmung für den Gebrauch des Menschen aus, symbolisirte die Zerstörung und Tilgung der Sündenschuld, und bildete das blutige Opfer Christi vor. Die Art der Tödtung war gleichfalls vorgeschrieben; entweder um einen von der bei Götzenopfern üblichen Tödtungsart verschiedenen Brauch einzuführen, oder um an eine mindest grausame Tödtungsart zu gewöhnen. Weil das Brandopfer das vollkommenste Opfer ist, so durfte zu demselben nur ein Männchen geschlachtet werden; die genannten Flugthiere eigneten sich für Brandopfer, als Sinnbilder des Geistfluges der Andacht, für Sühnopfer vermöge der ihnen eigenthümlichen Laute, die einem Klagerufe ähnlich sind. Es war den Priestern und Darbringern der Opfergaben verboten, Blut und Fett der Thiere zu genießen, erstlich um einen den Götzenopfern entgegengesetzten Brauch festzustellen, ferner um vor der Lust an Blut und Blutvergießen so wie an geilen Genüssen (Fett) Abscheu einzuflößen, weiters weil Blut und Fett das Leben und seine Nahrung ausdrücken, die von Gott kommen und deßhalb ihm wieder geopfert werden sollen (daher Verbrennung derselben), endlich weil das Blut Christi Blut und das Fett die Fülle der Liebe Christi vorbildete. Von dem Friedensopfer fiel dem Priester das Bruststück und ein rechtseitiges Schulterstück anheim, einerseits um eine gewisse Art von Aberglauben (Spatulamantie) zu verhüten, andererseits gewisse nöthige Eigenschaften des Priesters, die man figürlich in das Herz oder den Arm verlegt, anzudeuten. Normale Gegenstände des Opfers waren die oben bezeichneten vierfüßigen Thiere, jedoch waren auch andere Gaben gestattet; wer jene nicht besaß, durfte Flugthiere — wer diese nicht aufbringen konnte, durfte Brot oder in Ermangelung desselben auch Mehl und Ähren darbringen. Das Brot war gleichfalls Sinnbild Christi, des lebendigen Brotes, welches noch ungeformt in der Ähre, d. i. im Glauben der Patriarchen, noch nicht vollkommen geformt im Opferteige, d. i. in der Lehre des Gesetzes und der Propheten enthalten ist. Das Brot im Feuer gebacken ist Christus im Schooße der Jungfrau durch den heiligen Geist gebildet; das Brot in der Pfanne bereitet ist Christus in den Leiden und Mühen seines Erdenwallens; das Brot am Roste geröstet ist Christus am Kreuze geopfert. Im gottes-

dienstlichen Opfer soll Alles, was wir haben, Gott geweiht werden; daher wurden außer den genannten Gaben auch noch Wein, Öl, Salz, Weihrauch verwendet. In den angegebenen Gegenständen des Opfers ist die Gesammtheit aller menschlichen Lebensbedürfnisse sinnbildlich erschöpft; das Brot vertritt sinnbildlich alle Nahrungsmittel, der Wein alle Mittel der leiblichen Erquickung, Salz und Öl Alles, was zur Würze dient, der Weihrauch alle Heilmittel. Das Brot war typisches Vorbild des Blutes Christi, der Wein Vorbild seines Blutes, das Öl Vorbild seiner Gnade, das Salz sinnbildete auf typische Weise seine Weisheit, der Weihrauch sein Gebet [1]).

Unter den Sacris des alten Testamentes versteht man den zur Verherrlichung des alttestamentlichen Gottesdienstes nothwendigen Aufwand von Mitteln, also Alles, was sich auf Ort, Zeit, Personen und Geräthschaften, und was sonst noch gottesdienstlichen Zwecken geweiht ist, bezieht. Der Ort der Opfer war der Tempel zu Jerusalem, welcher (schon 1 Mos. 22, 2 und 5 Mos. 12, 5 angedeutet ist, aber erst dann) erbaut wurde, als das erwählte Volk im gesicherten Besitze des heiligen Landes war. Auf einen stabilen Ort der Opferdarbringung ist bereits 1 Mos. 22, 2 und 5 Mos. 12, 5 hingewiesen; er wurde vorläufig nicht näher bezeichnet, damit ihn nicht die Heiden sich aneigneten oder zerstörten, oder nicht die einzelnen Stämme Israels bei Besitzergreifung des Landes über denselben in Streit geriethen. Der Tempel, wie die vor ihm bestehende Stiftshütte hatten auch eine symbolische Bedeutung; die wandelnde Stiftshütte sollte die Veränderlichkeit dieses Lebens, der Tempel hingegen den unwandelbaren Zustand des jenseitigen Lebens sinnbilden; aber man kann den Unterschied beider auch auf den Gegensatz des alten und neuen Bundes beziehen, wie denn auch bemerkenswerth ist, daß an der Erbauung der ersteren bloß Juden, an der

---

[1]) Sal offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, sacrificia autem debent esse incorrupta; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiae, vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebetur Deo ad designandam devotionem mentis, quae est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonae famae; nam thus et pingue est et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo non offerebatur thus. Ibidem.

Erbauung des letzteren aber auch Heiden (aus Tyrus und Sidon) Antheil hatten. Das jüdische Volk hatte nur Einen Tempel im Gegensatze zu den vielen Göttertempeln der Heiden, und um anzuzeigen, daß der äußere figürliche Cult nicht um seiner selbst willen da sei; der christliche Gottesdienst ist um seiner selbst willen berechtigt, daher es viele christliche Tempel geben darf, gleichwie die Juden viele Synagogen hatten, in welchen Gott durch Auslegung des Gesetzes und der Propheten geistig verehrt wurde. Die typische Bedeutung des Einen Tempels war die Einheit der streitenden oder der triumphirenden Kirche. Die Stiftshütte bestand aus zwei Theilen, dem Heiligen und dem Allerheiligsten, und war durch einen Vorhof zugänglich. Das Allerheiligste war Sinnbild der Geisterwelt, das Heilige Sinnbild der Körperwelt; der Vorhang, der beide schied, drückte mit seinen vier Farben: weiß (Byssus), Purpur, Hyacinth und Doppelscharlach die vier Elemente: Erde, Wasser (Purpurschnecke = Meerthier), Luft und Feuer aus, durch welche uns die reine Intellectualwelt verhüllt ist. Das Allerheiligste wurde nur einmal im Jahre vom Hohenpriester betreten; dieser Eintritt bezeichnete den Eingang des Menschen in seine höchste Vollendung. Die Priester betraten täglich das Heilige, während das Volk im Vorhofe stehen blieb; wie es auch in Erkenntniß der Dinge bei der sinnlichen Erscheinung derselben stehen bleibt, während die Weisen in die inneren Gründe eindringen. Figürlich bedeutet das Heilige den Zustand unter dem alten Gesetze, das Heiligste die himmlische Glorie oder den geistigen Zustand unter dem neuen Gesetze, welcher ein diesseitiger Anfang der jenseitigen Glorie ist. Eben so haben die Farben des Vorhanges ihre figürliche Bedeutung; der Byssus deutet die Reinheit des Leibes an, der Purpur das christliche Martyrthum, der Doppelscharlach die christliche Gottes- und Menschenliebe, der Hyacinth die himmlische Betrachtung. Das Volk, welches im Vorhofe stand, sah bloß die sinnlichen Opfergestalten; die Priester hatten ein inneres Verständniß der Opfer vermöge ihres expliciteren Glaubens an Christus. Das Allerheiligste stand gegen Westen im Gegensatze zu der Heidensitte, sich beim Gebet zur Anbetung der Sonne gegen Osten zu kehren; figürlich wies diese Stellung des Allerheiligsten auf den Tod Christi hin, der auch figürlich ein Sonnenniedergang genannt werden kann. In dem Allerheiligsten der Stiftshütte, welches die Geisterwelt bedeutet, befand sich die Arche des Bundes (Bundeslade)

mit der Goldurne voll Manna, dem Stabe Aaron's und den Gesetzestafeln. Zu beiden Seiten der Arche waren zwei Cherubim mit gegeneinander gewandten Angesichtern, und über ihnen eine Tafel, das Propitiatorium, gleichsam von den Cherubim getragen, und den Thron vorstellend, auf welchem Gott die Gebete des Hohenpriesters empfängt, während die Arche den Thronschemel bedeutete. Nicht Gott, sondern nur sein Thron wurde bildlich vorgestellt, um seine Unsichtbarkeit und Unfaßbarkeit anzuzeigen; die Cherubim bedeuten die Engel, ihre Stellung einander gegenüber die Eintracht des seligen Geisterreiches, ihre Mehrzahl drückte die Vielheit der himmlischen Geister aus, und sollte zugleich der Identification ihres Wesens mit dem Einen Gotte entgegenwirken. Die Arche mit ihrem Inhalte soll die verborgenen Gründe der Dinge in Gott andeuten, die Gesetzestafeln die göttliche Weisheit, die Ruthe Aaron's seine Macht, das Manna seine Güte. Im Heiligen befanden sich der Rauchaltar gegenüber der Arche und entsprechend der Ruthe Aaron's — rechts und links von ihm der siebenarmige Leuchter, entsprechend den Tafeln im Allerheiligsten, und der Tisch mit den Schaubroten, entsprechend dem Manna. Durch diese Zierden des Heiligen sollte angezeigt werden, daß der die Gedanken Gottes und der Intellectualwelt repräsentirende Inhalt des Allerheiligsten auf eine den menschlichen Weisen verständliche Art dargelegt werden müsse. Diese Weisen werden durch die Priester vorgestellt; der Leuchter stellt in sinnefälliger Form dasselbe vor, was die Gesetzestafeln als intelligibles Wort in sich enthalten; der Rauchaltar drückt wie die Aaronsruthe den Beruf des Priesterthums aus, die Menschen zu Gott zu führen; der Tisch mit den Broten ist Sinnbild der irdischen Nahrung wie das Manna Sinnbild der himmlischen. Der Tisch steht links, der Leuchter rechts; denn die geistigen Güter der Erkenntniß haben den Vorrang vor den zeitlichen und irdischen Gütern. Der Altar steht in der Mitte zwischen beiden, weil die Priester geistiges und irdisches Brot vertheilen. Man kann den genannten Tempelzierden eine noch näher liegende Bedeutung unterlegen. Die Gesetzestafeln sollen verhüten, daß das Gesetz in Vergessenheit gerathe, die Ruthe Aaron's eine Warnung vor Streit über das Priesterthum Aaron's sein, das Manna an die göttlichen Wohlthaten in der Wüste erinnern. Der Leuchter sollte den heiligen Ort durch die von ihm verbreitete Helle schmücken; seine

sieben Lichter die sieben Planeten sinnbilden, durch welche die ganze Welt erleuchtet wird. Er stand gegen Süden, weil auch die Planeten ihre Stellung südwärts von uns haben. Der Rauchaltar sollte Wohlgeruch verbreiten zur Zierde des heiligen Ortes und um die üblen Gerüche zu verdrängen, welche das vergossene Blut und die geschlachteten Thiere verbreiteten. Der Tisch mit den Schaubroten sollte andeuten, daß die Priester vom Dienste des Tempels lebten; die Zwölfzahl der Brote war eine Anspielung auf die zwölf Stämme Israels. Der Tisch war seitwärts vom Propitiatorium gestellt, im Gegensatze zur Observanz der Götzendiener, welche an den Mondfesten den Altartisch dem Mondbilde gegenüberstellten. Einen gleichen Zweck hatte es, daß der Opferaltar im Vorhofe stand, während die Altäre der Götzendiener im Tempel selbst standen. Figürlich deuten die Tempelzierden auf Christus hin; das Propitiatorium ist durch 1 Joh. 2, 2, die Cherubim durch Hebr. 1, 6 erklärt. Die Arche war aus Acacienholz gemacht, um die Reinheit des Leibes Christi vorzubilden; ihre Vergoldung wies auf die Fülle seiner Weisheit und Liebe hin. Die goldene Urne war das typische Vorbild seiner heiligen Seele; das Manna in der Urne deutete auf die Fülle seiner Heiligkeit und Göttlichkeit hin. Die Ruthe war eine typische Vorbildung des Priesterthums Christi; die Gesetzestafeln wiesen auf sein göttliches Lehramt hin, der Leuchter auf Christum als Weltlicht, die sieben Arme des Leuchters auf die sieben Gaben des heiligen Geistes; der Tisch mit den Broten auf Christus, der sich selbst das lebendige Brot nannte; die Zwölfzahl derselben auf die zwölf Apostel oder ihre Lehre. Der Leuchter kann auch Lehre und Glauben der Kirche bedeuten. Der doppelte Altar, der Opfer- und Rauchaltar deutet die Vollzahl der christlichen Tugenden an, ersterer jene, durch welche die Sinnlichkeit bewältigt wird, letzterer die rein geistigen Tugenden. Der Altar durfte nicht über Stufen erhöht und von keinen Bäumen und Gebüschen umpflanzt sein, im Gegensatze zu der Schmückung und Umgebung der heidnischen Altäre. Typisch drückt die niedere Stellung des Altares den Glauben an die Menschheit Christi aus; die Priester sollten nicht über Stufen zum Altare schreiten, weil der Sohn Gottes als der dem Vater Gleiche auch durch keine Stufen von der Würde und Wesenheit desselben geschieden war. Ein anderer, dem Verbote 2 Mos. 20, 26 beigegebener Grund soll den Gegensatz zu den Schamlosigkeiten des Priapus-

dienstes ausdrücken. Die Stiftshütte war aus Brettern erbaut, die der Länge nach senkrecht standen. Die inneren Seitenwände waren mit Vorhängen bedeckt, die aus Fäden von viererlei Farben gewoben waren, Byssusfarbe, Hyacinth, Purpur und Doppelscharlach; die Decke war mit einer dreifachen Lage von Umhüllungen bedeckt, die von Außen an den Seitenwänden herabhiengen; zu unterst war hyacinthfärbiges Pelzwerk, über diesem eine rothgefärbte Decke aus Widderpelzen, und zu oberst eine härene Decke. Alle diese Wandbekleidungen dienten im Allgemeinen zum Schmucke des heiligen Ortes; im Besonderen sollten die Seitendecken den Sternhimmel, die härenen Decken den oberen Wasserhimmel, die rothgefärbten Pelzdecken das Empyreum, die hyacinthfärbigen Decken den Himmel der heiligsten Dreieinigkeit ausdrücken. Typisch stellten die Bretter die Gläubigen vor, aus welchen die Kirche erbaut wird; die vier Farben der inneren Seitendecken wiesen auf die vier Tugenden hin, mit welchen die Gläubigen von innen geschmückt sein sollen; der gezwirnte Byssus bedeutet den Glanz des reinen Leibes, die Hyacinthfarbe das nach Oben sich aufschwingende Gemüth, der Purpur die Kreuzigung des Fleisches, der Doppelscharlach die Liebe zu Gott und den Menschen. Die oberen Decken bedeuten die Lehrer und Vorgesetzten der Kirche, die mit dem Himmel verkehren (Hyacinthfarbe), zum Martyrium bereit sein (rothgefärbte Pelzdecken) und alles Ungemach gerne tragen sollen (die dem Wind und Regen ausgesetzte äußerste härene Decke). — Eben so haben die Festzeiten ihren besonderen Sinn. Ein Fest wurde täglich gefeiert durch Opferung eines Lammes am Morgen und Abend; dieses immerwährende Opfer sollte die ununterbrochene Dauer der göttlichen Seligkeit ausdrücken und das ewige Opfer Christi typisch vorbilden. Die sieben besonderen Festzeiten waren erstlich der Sabbath und das Neumondsfest, der eine zum Andenken an die Schöpfungsthat Gottes, das andere, um die göttliche Weltregierung zu feiern, weil alles Sublunarische von den Bewegungen des Mondes beeinflußt wird; man wählte den Neumond im Gegensatze zu den Heiden, die zur Vollmondszeit der Mondgöttin opferten. Die fünf anderen Feste beziehen sich speciell auf die Geschichte des jüdischen Volkes, so das Oster- und Pfingstfest zum Andenken an die Befreiung aus Ägypten und die Sinaitische Gesetzgebung. Drei Feste fallen in den siebenten Monat des Jahres: das Posaunenfest, Isaak's Rettung

feiernd, als Einleitung zum Versöhnungsfest, das Lauberhüttenfest zum Dank für die göttliche Führung in der Wüste, und das festum collectae, bei welchem für die gottesdienstlichen Bedürfnisse gesammelt wurde. In Beziehung auf Christus bedeutete der Sabbath die Geistesruhe im Herrn, das Neumondsfest die Erleuchtung der ersten Kirche durch Christus, das Pfingstfest die Herabkunft des heiligen Geistes, das Posaunenfest die Predigt der Apostel, das Versöhnungsfest die Reinigung des christlichen Volkes von seinen Sünden, das Lauberhüttenfest seine Wanderung in dieser Welt, das festum collectae die Versammlung der Gläubigen im Himmelreiche.

Die Sacramente des alten Bundes waren Weiheacte, deren einige an allen Israeliten, andere an den Priestern und Leviten vollzogen wurden. Diese Weiheacte bezogen sich auf drei Zwecke: Einführung in das gottesdienstliche Leben, Begehung der gottesdienstlichen Feier, Reinigung. Der für alle Israeliten nothwendige Act der Einführung in den gottesdienstlichen Verband war die Beschneidung, die unter thätigem Antheile Aller begangene Feier war das Genießen des Osterlammes; eben so gab es gewisse Verunreinigungen, die nicht bloß dem Priester, sondern jedem Anderen die Obliegenheit der Reinigung auferlegten. Die Sacramente der Priester waren die Consecration, die Opferung sammt den anderen gottesdienstlichen Handlungen, und als Reinigungsacte das Waschen der Hände und Füße und Abscheeren der Haare. Die Beschneidung sollte zunächst das Bekenntniß des Glaubens an den Einen Gott Abraham's ausdrücken, und ein unvergeßliches Zeichen dieses Glaubens sein; sie mochte auch zur Dämpfung der Geschlechtslust dienen und endlich den Gegensatz zu der diese Lust vergötternden Zügellosigkeit des heidnischen Priapus- und Venusdienstes bilden. Figürlich deutete sie auf die Besiegung der menschlichen Verderbtheit durch Christus hin; und daß sie am achten Tage nach der Geburt geschah (zunächst aus Gründen, die von der Rücksicht auf Eltern und Kinder hergenommen waren), wies auf den achten Welttag, d. i. auf die Vollendung der Zeiten und endliche Bewältigung alles Bösen und Üblen hin; und weil das Urübel durch die Zeugung sich fortpflanzt, so sollte eben das Zeugungsglied beschnitten werden. Das Osterlamm wurde zum Andenken an die Befreiung aus Ägypten gefeiert; die Bestreichung der Thürpfosten mit Lammsblut war eine Protestation gegen den ägyptischen Widdercult; die bei der ersten

Feier nothwendige Eile wurde in allen späteren Wiederholungen symbolisch dargestellt durch den Genuß ungesäuerter Brote, weil das erstemal zur Säuerung derselben keine Zeit übrig war, durch Begnügen mit eilig geröstetem Fleische ohne ein Bein daran zu brechen, durch Schürzung der Kleider, Ergreifen des Stabes; der Feldsalat zum Fleisch drückte die Bitterkeit der ägyptischen Knechtschaft aus. Figürlich deutete die Schlachtung des Lammes auf das blutige Opfer Christi, das Bestreichen der Thürpfosten auf das heilige Abendmal, das Braten des Lammes am Feuer auf das Leiden oder die Liebe Christi, die ungesäuerten Brote auf die Reinheit derjenigen, welche Christi Leib empfangen, der Feldsalat auf die dem Empfange nothwendig vorausgehende Buße; der Gurt, der, die Nieren drückend, die Kleider schürzt, bedeutet figürlich den Gürtel der Keuschheit, die Schuhe an den Füßen das Wandeln in den Fußstapfen der Väter, der Stab in der Hand die Hirtensorgfalt, das Zusammensein aller Genießenden in Einem Hause die katholische Gemeinschaft. — Die Reinigungen wurden nothwendig durch eine vorausgegangene Verunreinigung des Leibes oder Geistes. Innerlich unrein wurde man durch Götzendienst, Todtschlag, Ehebruch und Blutschande; zu den körperlichen und äußerlichen Verunreinigungen gehörten außer bestimmten Gebrechen und Zuständen des Leibes auch noch Verunreinigungen von Kleidern, Häusern und Gefäßen. Der Leib wurde unrein, sofern ein Princip der Corruptibilitat an ihm sich offenbarte; daher waren von selber die Leichen unrein, ferner die Aussätzigen, dann Weiber, welche einen Blutfluß, Männer, welche einen Samenfluß erlitten. Die nächsten und unmittelbaren Gründe (ratio literalis) der hiefür vorgeschriebenen Reinigungen waren: Erweckung der Ehrfurcht vor der Heiligkeit gottesdienstlicher Handlungen, an welchen kein Unreiner theilnehmen durfte, Abhaltung der Ansteckung in gottesdienstlichen Versammlungen durch anwesende Aussätzige, endlich theilweise auch das Bestreben, gewissen abscheulichen Arten des Götzendienstes, in welchen Menschenblut und Menschensame verwendet wurde, vorbeugend entgegenzuwirken. Figürlich deuteten die verschiedenen Arten von Unreinigkeit auf verschiedene Arten von Sünden hin; die Leiche auf die Todsünde, der Aussatz auf die Ketzerei, der Blutfluß der Weiber auf den Götzendienst, der Samenfluß der Männer auf eitle Verschwendung der Rede (eo quod semen est verbum Dei), die Unreinheit in Folge des

Beischlafes oder Gebärens auf die Erbsünde, der Monatfluß der Weiber auf Verweichlichung durch Wollüste, die Unreinheit durch Berührung auf die Einwilligung in fremde Sünden. Die Berührung durch einen Unreinen verunreinigte auch leblose Dinge [1]); andere Dinge konnten durch sich selbst unrein werden zufolge eines dem Aussatze vergleichbaren Gebrechens, die aus Stein gebauten Häuser durch den Mauerfraß, die Kleider durch Verderbung. Um allem abergläubischen Treiben zu begegnen, mußten solche Häuser zerstört, solche Kleider verbrannt werden. Aus gleichem Grunde wurden Gefäße ohne Deckel und Reif als unrein erklärt; denn es war ein heidnischer Glaube, daß durch gewisse Thiere, welche in dergleichen mit Opfergegenständen gefüllte Gefäße hineinfielen, das Opfer den Göttern angenehmer gemacht würde [2]). Figürlich bedeutete der Aussatz der Häuser die Unreinheit der Ketzerconventikel, der Aussatz der Linnenkleider die Verdorbenheit der Schmeichler, der Aussatz des Eintrages im Gewebe die Fleischessünden, der Aussatz des Stollenzettels die geistigen Sünden (sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore). Das Gefäß ohne Deckel oder Reif bedeutet den geschwätzigen und ausgelassenen Menschen. Zur Reinigung von innerlicher, moralischer Verunreinigung mußte eine rothe Kuh geopfert werden, als Erinnerung an die einstmalige Anbetung des goldenen Kalbes. Es wurde statt des Kalbes eine Kuh genommen, weil Gott selbst die Synagoge mit letzterer verglich und vielleicht die Juden gleich den Ägyptiern auch Kühe verehrt hatten (Oseas 4, 16; 10, 5); die Kuh mußte außerhalb des Lagers geopfert werden, um den Abscheu vor dem Götzendienste auszudrücken; der Priester tauchte den Finger in's Blut und sprengte es siebenmal gegen die Pforten des Heiligthums, um anzuzeigen, daß das Volk von aller Sünde gereinigt werden soll, weil die Siebenzahl die

---

[1]) In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem aut per aspectum, ut R. Moses dicit (More Nebuch. c. 48) de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. XIV, 9: Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus. 1, 2 qu. 102, art. 5.

[2]) Adhuc etiam aliquae mulierculae vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quae Janas vocant. Ibidem.

Allheit ausdrückt; auch die Verstreuung des Blutes war ein Zeichen der Verabscheuung des Götzendienstes. Das Opferthier wurde im Feuer verbrannt, weil Gott in Feuergestalt dem Moses erschienen, und um anzuzeigen, daß die Abgötterei vom Grunde ausgerottet werden müsse. In das Feuer wurde Cederholz, Hyssop und Doppelscharlach geworfen, weil sich diese Gegenstände durch haltbare Eigenschaften auszeichnen, und somit geeignet waren, die Bestimmung des Opfers, nämlich die Erhaltung des Volkes und seines religiösen Geistes auszudrücken; nach Josephus Flavius drückten sie die vier Elemente aus, um anzuzeigen, daß das Opfer dem Herrn der irdischen Schöpfung dargebracht werde. Die am Opferacte thätig Betheiligten wurden unrein, weil er auf den Götzendienst Bezug hatte; sie wurden durch bloßes Waschen ihrer Kleider gereinigt, und nicht durch Aspersion, weil diese eine Verunreinigung für den Besprengenden nach sich gezogen haben würde. Figürlich bedeutet die rothe Kuh Christum, der unsere Schwäche, die durch das weibliche Geschlecht des Rindes ausgedrückt wird, auf sich genommen hat; die rothe Farbe der Kuh deutet auf die Passion Christi, das Ausgewachsensein der Kuh auf die Vollkommenheit seines Wirkens, ihre Fleckenlosigkeit auf seine Makellosigkeit, ihre Hinführung zu Moses bedeutet die ihm zur Last gelegte Verletzung des Mosaischen Sabbathgesetzes, ihre Auslieferung an den Priester Eleazarus seine Auslieferung an den hohen Priester, ihre Schlachtung außerhalb des Lagers sein Leiden außerhalb des Thores, die Eintauchung des Fingers in's Blut die geistige Durchdringung und Nachahmung seines geheimnißvollen Leidens, die Ausssprengung des Blutes gegen das Zelt (Synagoge) die Verurtheilung der ungläubigen Juden oder die Reinigung der Gläubigen, die siebenfache Besprengung die sieben Gaben des heiligen Geistes oder die Vollzahl aller irdischen Zeit. Die Kuh sollte ganz verbrannt werden zum Zeichen, daß das ganze Geheimniß der Incarnation geistig durchdrungen werden soll, sowol die äußere Wirksamkeit Christi (Haut und Fleisch der Kuh), als auch sein inneres Leben (Blut der Kuh); der gleichfalls zu verbrennende Unrath der Kuh bedeutet alle irdischen Mühseligkeiten des Herrn. Das Cederholz bedeutet den Aufschwung der christlichen Hoffnung, der Hyssop die Demuth, der Doppelscharlach die Gottes- und Nächstenliebe. Die Asche des Verbrannten soll von einem reinen Manne gesammelt werden; unter diesem sind die an dem Tode des

Herrn unschuldigen Heiden zu verstehen. Die Asche wird zur Entsühnung in ein Wasser gegeben; dieß bedeutet die Taufe. Die am Opferacte thätig Betheiligten blieben bis zum Abend unrein; dieß zielt entweder auf die Juden hin, welche der Fluch der Tödtung Christi bis an's Ende der Zeit verfolgen wird, oder darauf, daß Jene, welche zur Reinigung der Welt wirken, im Verkehr mit ihr selbst etwas von deren Gebrechen in sich eindringen lassen. Um die Schuld Jener zu tilgen, welche aus Unwissenheit oder Nachläßigkeit die pflichtgemäße Reinigung versäumt hatten, wurde jährlich am zehnten Tage des siebenten Monates ein Sühnopfer für das ganze Volk dargebracht, bestehend in einem Kalbe, einem Widder und zwei Böcken; das Kalb zur Erinnerung an das goldene Kalb Aaron's, der Widder als Symbol des priesterlichen Vorranges, die Böcke als Symbol der Sünde vermöge ihres widrigen Geruches und weil aus ihren Haaren stechende Gewänder bereitet werden. Der eine Bock wurde geschlachtet und mit seinem Blute das ganze Heiligthum besprengt, um dasselbe von allen Unreinigkeiten der Söhne Israels zu reinigen. Er wurde sammt dem Kalbe verbrannt, um die Sündentilgung anzuzeigen; die Verbrennung geschah außerhalb des Lagers zur Detestation der Sünde. Der andere Bock wurde in die Wüste hinausgestoßen, um mit den Sünden des Volkes beladen und den wilden Thieren preisgegeben die Sühne als Wirkung des Opfers zu symbolisiren. Figürlich wird durch diese vier Thiere Christus bezeichnet; in seiner Tugend durch das Kalb, als Führer der Gläubigen durch den Widder, als Sühnopfer durch den einen Bock. Das Blut wurde durch den Hohenpriester in das Allerheiligste getragen, um vorzubilden, daß uns durch den Hohenpriester Jesus Christus der Eingang in's Himmelreich erschlossen worden ist. Der in die Wüste gejagte Bock deutet entweder auf die Gottheit Christi hin, welche während des Leidens des Menschen Christus ihre Kraft an sich hielt, oder auf die böse Begierlichkeit, welche wir in uns bekämpfen sollen. Die 3 Mos. 14 beschriebene Reinigung der Aussätzigen ist so zu erklären, daß unter den beiden Sperlingen die zwei Naturen Christi, unter dem geopferten die Menschheit, unter dem lebendigen die Gottheit Christi verstanden wird; der zu opfernde Sperling wird über lebendiges Wasser geschlachtet, zum Zeichen, daß das Taufwasser durch das Leiden Christi geweiht worden; das Eintauchen

des lebendigen Sperlings mit Ceder, Scharlach, rother Wolle und Hyssop (d. i. mit Glaube, Hoffnung und Liebe) bedeutet, daß die Taufe im Namen Christi, der Gott und Mensch zugleich ist, vollzogen werde; die Waschung der Kleider und das Abscheeren der Haare bedeutet die Reinigung der Werke und der Gedanken durch die Taufe; die Salbung des rechten Ohrläppchens und des rechten Daumens an Hand und Fuß bedeutet Schützung des Ohres gegen Verführung und Heiligung des Handelns und Lebens.

Ähnlicher Weise hatten die auf die gottesdienstlichen Personen bezüglichen Riten der Reinigung, Einweihung und Amtsübertragung eine historisch-symbolische und eine typisch-figürliche Bedeutung. Die Reinigung bestand bei Allen in einer Waschung mit Wasser; nebstdem wurden den Leviten die Haare geschoren. Darauf folgte die Einweihung: Die Leviten wurden durch den Hohenpriester gleichsam Gott vorgeführt als Oblaten der Söhne Israels; die Priester und Hohenpriester mit bestimmten Gewändern angethan, der Hohepriester auf dem Haupte, die Priester an den Händen mit Öl gesalbt, letztere überdieß am rechten Ohrläppchen und rechten Daumen an Hand und Fuß mit dem Blute eines Opferthieres besprengt, zum Zeichen, daß sie auf das Gesetz eifrig achten und in der Verrichtung des Opfers achtsam sein sollten. Überdieß wurden mit demselben Blute sie und ihre Kleider besprengt, zum Andenken an das Lammesblut, durch welches Israel aus ägyptischer Knechtschaft befreit worden. Die bei der Einweihung dargebrachten Opfer waren ein Kalb zur Sühne, als Erinnerung an die dem Aaron erlassene Schuld der Gießung des goldenen Kalbes; ein Widder als Brandopfer, zum Andenken an das Opfer Abraham's; ein Widder als Weihe- und Friedensopfer, zum Andenken an die Befreiung aus Ägypten; ein Körbchen mit Broten als Symbolen des Manna. Das Amt wurde den Priestern übertragen, indem auf ihre Hände Widderfett, ein Brotkuchen und ein rechtseitiges Schulterstück gelegt wurde; die Leviten wurden durch Einführung in das Bundeszelt in ihr Amt eingeführt. Figürlich bedeutete die Waschung, daß die dem Dienste des Herrn Geweihten durch das Wasser der Taufe und der Bußthränen im Glauben an die sühnende Kraft des Leidens Christi gereinigt werden müssen; das Scheeren der Haare bedeutet die Beschneidung der bösen Gedanken, die übrigen Riten deuten auf die priesterlichen Tugenden, auf die Gnade des heiligen Geistes und

auf die erlösende Kraft des Blutes Christi hin. Die 2 Mos. 28 beschriebene Priesterkleidung symbolisirt in der Gesammtheit ihrer einzelnen Theile das Weltall, die linnenen Beinkleider die Erde, aus welcher der Lein wächst, der Gürtel den die Erde umgebenden Ocean, die blaue Tunica die Luft, die Glöckchen an ihr den Donner, das Schulterkleid mit seinen Farben: Gold, Hyacinth, Purpur, Scharlach und Weiß den Sternenhimmel, die beiden Onyxsteine die beiden Hemisphären oder Sonne und Mond, die zwölf Gemmen auf der Brust die zwölf Zeichen des Thierkreises, und waren deßhalb auf dem Richtschmuck (rationale) angebracht, weil in den himmlischen Regionen die Ideen des Irdischen enthalten sind; die Tiara bedeutet das Empyreum, die goldene Stirnbinde Gott. Figürlich wird durch die Beinkleider die Keuschheit, durch die linnene Tunica die Reinheit des Lebens, durch den Gürtel die Besonnenheit des geistigen Urtheils, durch die Tiara die Rechtschaffenheit der Absichten angezeigt. Dieß bezieht sich auf die allen Priestern zukommenden Gewänder; das Folgende auf den hohepriesterlichen Schmuck, welcher die entsprechenden Tugenden der Hohenpriester des neuen Bundes figürlich andeutet, und zwar die Stirnbinde die stets gepflogene Betrachtung der göttlichen und ewigen Dinge, das Schulterkleid die willige Ertragung der Schwächen des Volkes, der Richtschmuck das Einwohnen der Gerechtigkeit und Liebe im priesterlichen Herzen, die blaue Tunica den himmlischen Wandel, die goldenen Glöckchen die Lehre von den himmlischen Dingen, die Granatäpfel die Einheit im Glauben und Eintracht in den guten Sitten. Ähnlicher Weise wird auch die im alten Testamente geforderte Tadellosigkeit des priesterlichen Leibes auf entsprechende sittliche Tugenden bezogen.

Zu den vom Gesetz befohlenen Observanzen gehören die Speiseverbote, Kleidervorschriften, gewisse, die Priester betreffende Eheverbote, Vorschriften über das Verhalten zu Thieren und in Verrichtungen des Landbaues u. s. w. An sich kann zwar keine Speise die Seele verunreinigen; die Seele befleckt sich nur per accidens, insofern im Genusse der Speise ein Gebot übertreten wird. Der Körper kann hiedurch verunreinigt werden, insofern das genossene Thier ein solches ist, welches sich von unreinen Dingen nährt, wie das Schwein, oder eine unreinliche Lebensweise führt, wie die Erdwühler, oder insofern sie durch das ihnen eignende Übermaaß von Trockenheit

oder Feuchtigkeit verdorbene Säfte in den Genießenden erzeugen; so einerseits die einhufigen Thiere und jene mit vielgespaltenen Klauen und die Raubvögel, andererseits die Wasservögel und unbeschuppten Wasserthiere. Zu diesen Gründen gesellte sich in den alttestamentlichen Speiseverboten noch die Rücksicht auf den heidnischen Thierdienst; der Anlaß war, daß gerade solche in's Speiseverbot aufgenommen wurden, welche von den Ägyptern zu Opfern verwendet wurden, andere hingegen, die denselben heilig waren, wurden erlaubt. Zu dem physischen und religiösen Grunde des Verbotes trat noch ein sittlicher hinzu, Verhinderung unnützer Zeitverschwendung in Auftreibung von allerlei mühsam zu erjagenden Thieren; daher wurde das Fleisch eben jener Thiere erlaubt, welche am leichtesten zu bekommen waren. Figürlich deuten die verbotenen Thiere auf bestimmte sittliche Fehler und Gebrechen hin, die der Christ vor Allem meiden soll; während die Eigenschaften der erlaubten auf heilige und löbliche Dinge hinweisen. Erlaubt waren die Thiere, welche wiederkäuen und gespaltene Klauen haben; die gespaltenen Klauen deuten auf die beiden Testamente hin, oder auf die zwei Naturen in Christo, oder auf die Unterscheidung des Guten vom Bösen; das Wiederkäuen auf die geistige Verarbeitung der heiligen Schrift; die erlaubten Vierfüßler werden auf die vier Evangelien bezogen; die Wasserthiere mit Schuppen und Flossen sind ebenfalls reine Thiere; die Flossen bedeuten den Schwung der heiligen Betrachtung, die Schuppen die rauhen Mühseligkeiten des Büßerlebens. Unter den verbotenen Thieren bedeutet der Adler figürlich den Stolz, der Greif die Grausamkeit der Mächtigen, der Meeradler die Unterdrückung der Armen, der Reiher die hinterlistige Nachstellung, der Geier, der den Schlachtheeren nachzieht, um von den Leichen der Gebliebenen sich zu nähren, die beutesüchtige Hetzlust, das Rabengeschlecht die Herzlosigkeit, der Strauß den am Irdischen haftenden Sinn, die Nachteule jene Menschen, die in irdischen Dingen klug, in den höheren Dingen aber blöde und stumpf sind, die Möve, welche fliegt und schwimmt, die in religiösen und sittlichen Dingen zweideutig Schwankenden, der Falke, der zur Jagd verwendet wird, die Diener der hartherzigen Mächtigen, der Uhu die Menschen, welche die Werke der Nacht, die Wollust insbesondere, lieben, der Taucher die Völlerer, der Ibis, welcher Schlangen frißt, die Neidischen, der Schwan mit seinem langen Halse Jene,

welche unter dem Scheine der unbefleckten Tadellosigkeit verborgenen Gewinn suchen, die Kropfgans die unersättlichen Geizigen, der Purpurvogel die Eigensinnigen, der Kibitz diejenigen, welche fremdes Blut vergießen, der Regenpfeifer die Geschwätzigen, der unreinlich lebende und klagselige Wiedehopf die Traurigkeit des in sittlicher Unreinheit versunkenen Menschen, die Fledermaus, die, dem Boden nahe, die Lüfte durchstreicht, diejenigen, welche bloß irdische Wissenschaft suchen.

Einen Ceremoniendienst gab es von jeher, entsprechend den wesentlichen Zwecken des Cultus, wenn es auch vor Moses kein Ceremonialgesetz gab. Zweck aller Culthandlungen ist, Gott die Ehre zu geben, was auf bestimmte Weise nicht füglich ohne entsprechende sichtbare Acte geschehen kann; daher es keinen Cult ohne Ceremonien gibt. Die gotterleuchteten Männer der vormosaischen Zeit haben in ihrer Art, Gott zu ehren, nach göttlicher Eingebung gehandelt; daher ist es geschehen, daß ihre gottesdienstlichen Acte auf die der göttlichen Ehre gemäße Weise verrichtet wurden, und zugleich die dem vorchristlichen Gottesdienste der Frommen und Gerechten wesentliche Beziehung auf die Geheimnisse des Reiches Gottes in sich schloßen. Der Mosaische Ceremonialdienst reinigte von der körperlichen Unreinheit durch sich selbst und aus eigener Kraft, von der geistigen Unreinheit der Sünde aber nur in Kraft des Glaubens an die zukünftige Erlösung durch Christus. Mit dem Tode Christi hörte der jüdische Ceremoniendienst, der auf das Opfer Christi hinwies, von selbst auf; darum riß in der Stunde des Verscheidens Christi der Vorhang des Tempels entzwei; da aber in dieser irdischen Zeit ein äußerer Cult immer nothwendig bleibt, so wurde das bisherige gottesdienstliche Gesetz gemäß der Idee der neuen Kirche Christi umgestaltet und hiedurch zugleich bestätigt, daß die im alttestamentlichen Gesetze enthaltene ideelle Wahrheit für alle Zeit Geltung habe. Der jüdische Ceremoniendienst kann, weil er eben nur auf den kommenden Messias hinwies, nach Christus keine Bedeutung mehr haben; er kann fortan nur ein todter Dienst sein, und weil er ein falsches Bekenntniß ausdrückt, auch ein todsündlicher Dienst. Gleichwie man aber Verstorbene erst einige Zeit nach ihrem Tode zu Grabe bestattet, so war es auch geziemend, daß der jüdische Ceremonialdienst noch einige Zeit nach Christus in den juden-christlichen Gemeinden fortgesetzt wurde, um gleichsam das

alttestamentliche Gesetz mit Ehren zu Grabe zu geleiten, unter der Voraussetzung jedoch, daß man diesen noch eine Weile fortgesetzten Übungen nicht eine Kraft und Verdienstlichkeit zuschrieb, die sich mit dem Glauben an Christi Heil nicht hätte vertragen können.

Die praecepta judicialia des alten Testamentes beziehen sich auf die sociale Ordnung, soweit diese nicht schon durch das Gesetz der Vernunft und Sitte geregelt ist. Auch diese Satzungen schließen einen figürlichen Sinn in sich, nicht an sich, sondern insofern die sociale Ordnung, zu deren Regelung sie festgesetzt wurden, ganz und gar auf das Reich Christi prophetisch hindeutete [1]). Die lex judicialis des jüdischen Gemeinwesens enthält staatsrechtliche, civilrechtliche, völkerrechtliche und familienrechtliche Bestimmungen, alle höchst sachgemäß und weise abgefaßt. So zuerst die staatsrechtlichen Bestimmungen, d. i. diejenigen, welche das Verhältniß zwischen Regierenden und Regierten betreffen; denn die jüdische Gesellschaftsverfassung vereinigte die Vorzüge der monarchischen [2]), aristokra-

---

[1]) So die Vorschrift über die Zahl der Zeugen 5 Mos. XIX, 15: Fuit aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quae quandoque numerantur duae, quia Spiritus sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joann. VIII, 17: In lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est. — Oder die Vorschrift 5 Mos. XXI, 1: Mystice per vitulam de armento significatur caro Christi, quae non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere i. e. seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur. 1, 2 qu. 105, art. 2.

[2]) Über den Grund, warum das jüdische Volk nicht schon Anfangs einen König hatte: Regnum est optimum regnum populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas ut Philosophus dicit in X. Ethic., c. 8. Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et praecipue Judaei crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel 1 Reg. VIII, 7: Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.

tischen (5 Mos. 1, 15) und demokratischen Staatsform (2 Mos. 18, 21; 5 Mos. 1, 13) in sich. Eben so hat das Mosaische Gesetz den bürgerlichen Einrichtungen des jüdischen Staates in der genügendsten Weise vorgesehen. Es sorgte für eine gute Justiz durch Bestellung von Richtern und durch Einführung einer geregelten Gerichtsordnung; es regelte die Eigenthumsverhältnisse und den bürgerlichen Verkehr auf das zweckmäßigste und humanste, arbeitete auf eine möglichste Gleichheit des Besitzes hin und begünstigte die Armen und Hilflosen in jeder möglichen Weise. Die Beziehungen des jüdischen Volkes zu anderen Völkern in Krieg und Frieden waren durch das Gesetz genau geregelt; mit friedliebenden Nachbarn mußte es Friede halten, die Rechte der Stammverwandtschaft achten, ungerechte Kriege waren verboten, für die gerechten und nothwendigen Kriege neben der Tapferkeit auch das Gesetz der Menschlichkeit und das Verbot zweckloser Verwüstung und grausamer Metzelei eingeschärft.

Das Gesetz des alten Testamentes war auf Tafeln geschrieben, das Gesetz des neuen Bundes ist den Gläubigen in's Herz geschrieben, und besteht in der Gnade des heiligen Geistes, die mit dem Glauben an Christus gegeben wird. Das in Wort und Schrift gefaßte Gesetz des neuen Testamentes hat nur einen dienenden Zweck, nämlich diesen, zum Empfang und Gebrauch der heiligenden Gnade zu disponiren und anzuleiten [1]); es macht aber den

---

Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit: ut scil. in ejus electione exspectarent judicium Domini; et ut non facerent regem alterius gentis: quia tales reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scil. non multiplicarent currus et equos; neque uxores neque etiam immensas divitias, quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum; ut scil. semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scil. non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a justitia declinarent. 1, 2 qu. 105, art. 1.

[1]) In scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiae. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio

Menschen nicht durch sich, sondern nur in Kraft jenes durch den heiligen Geist in's Herz geschriebenen Gesetzes gerecht. Das Gesetz des neuen Bundes hat denselben Endzweck, wie das Gesetz des alten Bundes: Hinführung der Menschen zu Gott; es unterscheidet sich aber von demselben in Hinsicht auf die Beschaffenheit Jener, für welche es gegeben worden. Judenthum und Christenthum verhalten sich zu einander, wie Knaben- und Mannesalter; das Mosaische Gesetz war dem noch unvollkommenen und unreifen Zustande der Menschheit der vorchristlichen Zeit angemessen, das Gesetz des neuen Bundes setzt einen für die Fülle der göttlichen Offenbarungen gereiften Zustand voraus. Dieser konnte füglich nicht früher eintreten, als er eintrat, weil die Reife erst durch allmähliges Wachsthum erreicht wird, und der Mensch zuerst die Macht der Sünde ganz kennen lernen mußte, um das Bedürfniß nach Rettung und Erlösung recht tief zu fühlen. Dieses Gefühl konnte durch den alttestamentlichen Gesetzesdienst nur geschärft werden; denn in ihm kam es dem Menschen zum Bewußtsein, daß er ohne Gnade nicht gerecht sein könne. Der Zustand der Menschheit unter der Herrschaft des alttestamentlichen Gesetzes war ein unvollkommener, sittlich unreifer Zustand; das sittliche Streben wurde durch die Motive des Schreckens und durch die Aussicht auf irdisches Glück bestimmt, während das neue Gesetz eine jenseitige ewige Belohnung in Aussicht stellt und durch die Macht der heiligen Liebe wirkt. Das Vollkommene ist Erfüllung des Unvollkommenen; darum das neue Gesetz die Erfüllung des alten. Denn das neue Gesetz leistete durch die dem Menschen verliehene Gerechtigkeit dasjenige, was im alten Gesetze versprochen wurde; es machte zur Wahrheit, was durch jenes vorbildend angedeutet worden war. Christus selbst, der Bringer des neuen Gesetzes, erfüllte das alte Gesetz durch Wort und That: durch die That, indem er sich selbst demselben unterwarf; durch seine Lehre,

---

ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum vero continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemtum mundi, per quem homo fit capax Spiritus sancti gratiae. Mundus enim i. e. amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum ut habetur Joann. XIV. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi Testamenti homines hortatur. 1, 2 qu. 106, art. 1.

indem er den Sinn desselben innerlicher faßte, den sicheren Weg in Betrachtung desselben zeigte (wie z. B. rücksichtlich des Eidschwures) und die Gebote noch durch einige Räthe vervollständigte. Virtuell ist das ganze neue Gesetz im alten Gesetze enthalten, wie das Samenkorn in der Ähre, der Baum im Fruchtkerne. Das alte Gesetz war in Ansehung der Menge seiner Vorschriften und Satzungen schwieriger zu erfüllen, als das neue; dieses hingegen erlangt Größeres, indem es nicht bloß äußere Handlungen gebietet, sondern vornehmlich auf die innerlichen Tugendacte, auf Beherrschung der innerlichen Regungen, auf Reinheit der Motive und Heiligkeit der Gesinnung dringt, und nicht bloß Gerechtigkeit, sondern auch Liebe gegen den Nächsten fordert.

Das Wesen der lex nova ist die Gnade des heiligen Geistes, sich offenbarend im Glauben, der durch die Liebe wirkt. Diese Gnade erlangen wir durch den menschgewordenen Sohn Gottes, welchem als Menschen die Fülle der Gnade zu Theil geworden, und aus ihm auf uns übergeströmt ist. Da er als Mensch Mittler der Gnade ist, so war es angemessen, daß diese durch äußere, menschlich wahrnehmbare Zeichen auf uns übergeleitet werde, und die übergeleitete in äußeren, sichtbaren Werken sich bethätige. Die Überleitung der Gnade geschieht durch die von Christus eingesetzten Sacramente; die sichtbare Bethätigung der empfangenen Gnade sind die Werke der Liebe, doppelter Art, gebotene und dem freien Ermessen anheimgestellte, um welcher letzterer willen die lex nova auch die lex libertatis genannt wird. Die Sacramente des neuen Bundes entsprechen dem Ceremonialgesetze des alten Bundes, die gebotenen Werke der Liebe dem alttestamentlichen Moralgesetze, die dem freien Ermessen anheimgestellten näheren Bestimmungen des Verhaltens zum Nächsten treten zu dem in seinen Einzelheiten genau bestimmten Judicialgesetze des alten Testamentes in Gegensatz.

Die Freiheit unter dem neuen Gesetze bezieht sich aber nicht bloß auf die dem menschlichen Ermessen überlassene Regelung pflichtgemäßer Leistung [1]), sondern auch auf freiwillige Übernahme der

---

[1]) Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad

durch das neue Gesetz gerathenen, nicht gebotenen Leistungen. Gerathen ist es, denjenigen Weg zu erwählen, der am sichersten zum Heile führt und in freiwilliger Verzichtleistung auf die Güter dieser Welt besteht, deren Gebrauch und Genuß durch das Pflichtgebot geregelt wird. Diese Güter sind vornehmlich drei, weltliche Ehre, weltliche Freude und zeitlicher Besitz; in Absicht auf diese droht eine dreifache sittliche Gefahr, Hoffart des Lebens, Begierlichkeit des Fleisches und der Augen; deßhalb ein dreifacher Rath: geistlicher Gehorsam in Verzichtleistung auf Geltung des eigenen Willens, immerwährende Keuschheit und freiwillige Armuth. Man hat jedoch noch zu unterscheiden, ob sich Jemand die Befolgung dieser Räthe für immer (consilia simpliciter) oder nur für bestimmte Fälle (consilia secundum quid) zum Zwecke setze; übrigens lassen sich alle Arten ascetischer Übung auf diese drei Räthe zurückführen.

Die Functionen des christlichen Tugendlebens lassen sich scheiden in solche, welche allen Christen zukommen, und in andere, welche in bestimmten Ständen und Berufsarten zu üben sind. Die ersteren lassen sich sämmtlich unter die drei theologischen und vier Cardinaltugenden subsumiren; auch die intellectuellen Tugenden gehen in ihnen auf, indem die Klugheit eine Cardinaltugend, die übrigen drei, Weisheit, Wissenschaft und Einsicht, Früchte der theologischen Tugenden sind — oder gehören gar nicht in die Moral, wie die Verstandestugend der Geschicklichkeit (ars).

Die theologischen Tugenden entsprechen dem Verhältniß des Christen zu Gott, die Cardinaltugenden beziehen sich auf sein Verhältniß zur Welt. Die erste der theologischen Tugenden ist der Glaube, in dessen gottgewirkten und durch Gottes Wahrhaftigkeit verbürgten Überzeugungen uns der Ausblick in die jenseitige Zukunft nach Art und Maaß unserer geistigen Fassungskraft erschlossen ist. Das formale Object des Glaubens ist die veritas prima als absoluter Grund unseres gläubigen Fürwahrhaltens; das materiale Object des Glaubens sind die durch die veritas prima geoffenbarten Wahrheiten. Subject und Träger des Glaubens ist der menschliche Intellect, der durch den von Gott bewegten Willen bewogen wird, der geoffenbarten Wahrheit zuzustimmen. In Ansehung seiner Ge-

---

unumquemque; quaedam vero ad Praelatos temporales vel spirituales, quae scil. pertinent ad utilitatem communem. 1, 2 qu. 108, art. 2.

wißheit gesellt sich der Glaube den drei übrigen Verstandestugenden: sapientia, scientia, intellectus bei, weil alle diese Tugenden das Nothwendige zu ihrem Erkenntnißinhalte haben im Gegensatze zu den zwei anderen Verstandestugenden, prudentia und ars, welche sich auf das Zufällige beziehen. Er ist weiters, an sich betrachtet [1]), unter den gewissen Erkenntnissen die gewisseste, weil er sich unmittelbar auf das Zeugniß der ewigen Wahrheit stützt und Princip aller anderen durch Erleuchtung erlangten Erkenntnisse ist, während jene drei anderen Habitualitäten: intellectus, scientia, sapientia entweder als Tugenden bloß auf natürliche Gründe sich stützen [2]), oder als Gaben der Erleuchtung die Gewißheit, die im Glauben ist, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. Der Glaube ist die erste aller christlichen Tugenden; denn das sittliche Wirken ist durch die Erkenntniß des höchsten Zieles bedingt, welche mit dem Glauben gegeben ist. Accidenteller Weise können wol einige Tugenden dem Glauben vorangehen, insofern sie die Hindernisse des Glaubens zu beseitigen haben, wie z. B. der Starkmuth die Furcht, die Demuth den Hochmuth bewältigen muß, damit der Mensch zum Glauben geneigt sei. Der Gehorsam, der zur Unterwerfung unter die Glaubenswahrheit gefordert wird, ist keine besondere Tugend, sondern in allen Tugenden enthalten, weil ohne Unterwerfung unter das göttliche Gesetz keine Tugend denkbar ist; als besondere Tugend ist er eine Folge und Wirkung des Glaubens. Da der Glaube durch eine Bewegung des Willens bedingt ist, so hat er auch eine Beziehung auf das Object des Willens, auf das Gute, welches sachlich mit dem Wahren, dem Objecte des Verstandes zusammenfällt; insofern nun der gläubige Verstand die Beziehung des

---

[1]) Quia unumquodque judicatur implicite quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subjecti est, judicatur secundum quid; inde est quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scil. quoad nos. 2, 2 qu. 4, art. 8.

[2]) Ceteris paribus visio est certior auditu; sed si ille a quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur; et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo, quod videt propria ratione, quae falli potest. Ibidem.

Willens auf das Gute in seine Thätigkeit aufnimmt, nimmt er eine dem Objecte des Willens entsprechende Form an, und heißt fides formata im Unterschiede von der fides informis, d. i. dem gläubigen Fürwahrhalten ohne Affect für das Object des Willens. Die Liebe ist demnach die Bildnerin und Vollenderin des Glaubens. Nur die fides formata kann eine Tugend genannt werden; denn der Act des Glaubens, in welchem Verstand und Wille zusammenwirken müssen, ist nur dann ein vollkommener Act, wenn der Wille seinen vollständigen Antheil daran hat; so ist z. B. auch die Maaßhaltung keine Tugend, wenn das Verläugnen des sittlichen Verlangens nicht unter der Herrschaft der klugen Einsicht steht. Jede Tugend hat wesentlich ein Gutes zu ihrem Ziele; der Glaube verfolgt ein solches Ziel mit Absicht nur in der Liebe. Gleichwol muß auch die fides informis als ein Geschenk Gottes geehrt werden. Denn die informitas ist kein Mangel, der den specifischen Charakter des Glaubens betrifft, gleichwie die Durchsichtigkeit nicht das Finstersein als specifisches Merkmal an sich haben muß; wenn nun das Finstersein des durchsichtigen Objectes aus einer anderen Ursache stammen kann, als das durchsichtige Object selber, so kann auch der Glaube von Gott sein, ohne daß Gott die Ursache des keineswegs das specifische Wesen desselben betreffenden Mangels sein muß. Wie es einen Unterschied zwischen fides informis und formata gibt, so auch zwischen größerem und geringerem Glauben, zwar nicht in Bezug auf das objectum formale des Glaubens, welches für Alle dasselbe ist, wol aber in Bezug auf das objectum materiale, welches in mehr oder minder explicirter Weise Object des Glaubens sein kann, und in Bezug auf den Grad der subjectiven Überzeugtheit und Glaubenswilligkeit. Jeder ist verpflichtet, alle Artikel des Glaubens explicite, und Alles, was in der Schrift enthalten ist, implicite zu glauben; diejenigen, deren Beruf es ist, Andere zu lehren, müssen eine umfassendere explicirte Kenntniß der Glaubenswahrheiten besitzen, als die übrigen Christen, gleichwie die Engel der höheren Ordnung in höherem Grade an der göttlichen Erleuchtung Antheil haben, als jene der niederen Ordnungen. Wer auch nur einen einzigen Artikel des Glaubens verwirft, kann nicht mehr als Gläubiger gelten; denn seinem Glauben fehlt die ratio formalis, die den Glauben zum Glauben macht: das Annehmen der Wahrheit auf das untrügliche Ansehen der in der Schrift und Kirchen-

lehre sich aussprechenden veritas prima. Er hält bloß aus subjectivem Gutdünken an den übrigen Wahrheiten fest, die eben deßhalb nicht Gegenstand seines Glaubens, sondern seines Meinens sind, weil er dafür keinen untrüglichen Grund mehr einsetzen kann, gleichwie Jener, welcher den Mittelsatz eines Beweises nicht kennt, den Schlußsatz nicht als wissenschaftliche Überzeugung, sondern bloß als Meinung festhält. Man hat aber nicht Jene hieher zu rechnen, welche ohne Schuld des Willens bloß aus einem Irrthum des Verstandes einem Glaubenssatz ihre Zustimmung versagen. Wie innere Erweckung, so ist auch das äußere Bekenntniß des Glaubens ein Act des Glaubens; es ist zum Heile nicht nothwendig, seinen Glauben stets und überall zu bekennen, wol aber dann, wenn es die Ehre Gottes fordert, oder ohne gerechtes und schuldhaftes Ärgerniß des Nächsten nicht unterlassen werden kann. Wie alle menschlichen Tugendacte in Kraft der heiligenden Gnade verdienstlich sein können, so auch der Glaube, insofern er nämlich eine Tugend ist; das Verdienst des Glaubens wird verringert oder gänzlich aufgehoben, wenn man die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten von Vernunftgründen abhängig machen wollte [1]; das Verdienst des Glaubens wird erhöht, wenn jemand aus Liebe zur geglaubten Wahrheit nach neuen Gründen für dieselbe forscht. Die Wirkungen des Glaubens sind Furcht Gottes und Reinigung des Herzens. Die Furcht Gottes kann eine doppelte sein, die Knechtesfurcht vor den ewigen Strafen, und die Furcht der kindlichen Verehrung, welche sich in Demuth vor der unendlichen Größe und Vollkommenheit Gottes beugt und den Verlust seiner Huld für das Traurigste aller Übel hält; erstere ist eine Wirkung der fides informis, letztere eine Wirkung der fides formata. Der Glaube wirkt Reinigung des Herzens durch Erhebung des Geistes und Willens über Macht und Einfluß der irdischen Dinge im Aufschwung zu den höheren und edleren, des menschlichen Strebens würdigeren Dingen. Die Gnadengaben, welche der Tugend des Glaubens zu Theil werden, sind die Gaben des Verstandes und der Wissenschaft. Der Gabe des Verstandes

[1] Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea, quae sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. 2, 2 qu. 2, art. 10.

entspricht die sechste aus den acht Seligkeiten, die Anschauung Gottes, welche Jenen verheißen ist, die eines reinen Herzens sind; der Gabe der Wissenschaft die dritte, die den Trauernden zu Theil werden soll, weil sie in der Erkenntniß der Eitelkeit der irdischen Dinge vor dem Schaden am ewigen Heile sich bewahren.

Als Sünden wider den Glauben sind zu nennen der Unglaube, die Häresie und die Apostasie. Dem äußeren Bekenntniß des Glaubens ist die Lästerung entgegengesetzt, den Gnadengaben des Verstandes und der Wissenschaft die Blindheit des Geistes und Stumpfheit des Sinnes, herbeigeführt durch ausschweifende Geschlechtslust und Völlerei [1]). Der Unglaube, der im Nichtwissen der geoffenbarten Wahrheit besteht, ist mehr als Strafe, denn als Sünde zu nehmen; die Ursache der Sünde liegt im Willen, obwol das Nichtglauben zunächst ein Act des Verstandes ist. Der Unglaube ist die größte aller Sünden: denn der formale Charakter der Sünde besteht in der Abwendung von Gott; man kann aber Gott nicht in höherem Grade entfremdet werden, als wenn man nicht einmal eine richtige Erkenntniß von ihm hat, und etwas für Gott hält, was er nicht ist. Man kann dem Ungläubigen nicht die Möglichkeit guter Handlungen absprechen; diese haben aber, weil nicht im Stande der Gnade gewirkt, kein Verdienst für das ewige Leben. Nach Verschiedenheit der zufälligen und individuellen Ursachen kann es unbestimmt viele Arten des Unglaubens geben; nimmt man auf das Verhalten zur Glaubenswahrheit im Ganzen und Großen Rücksicht, so lassen sich drei Hauptclassen von Ungläubigen unterscheiden: ent-

---

[1]) Vitia carnalia, scil. gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scil. et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur coecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scil. abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. I, 17; quod pueris his, scil. abstinentibus, dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. 2, 2 qu. 15, art. 3.

weder solche, welche den Glauben nie angenommen haben (Heiden), oder solche, welche dem empfangenen Glauben widerstreben, sei es, daß er ihnen unter prophetischer Hülle (Juden) oder im Lichte der vollen Klarheit mitgetheilt worden (Ketzer). Obwol die Heiden in größerem Irrthume sind, als die Juden, und diese schwerer irren, als die Ketzer, so ist doch die Schuld des geflissentlichen Widerstrebens größer bei den Ketzern als bei den Juden, und an diesen größer als an den Heiden. Es ist unerlaubt, mit Ungläubigen öffentlich zu streiten, wenn man sich hiebei zum Ärgernisse Schwacher und Ununterrichteter auf neutralen Boden stellt und die christliche Wahrheit als etwas Ungewisses in Frage gestellt sein läßt; löblich aber ist es, wenn man in Gegenwart Ununterrichteter oder solcher Zeugen, welche durch das Anhören des Disputes gewinnen können, sich zur eigenen Übung oder zur Überführung des Unglaubens in einen geistigen Kampf einläßt. Juden und Heiden darf man in keinerlei Weise den Glauben aufzwingen; aber Häretiker und Apostaten darf und soll man auch durch Zwangsmittel verhalten, ihre durch frühere Versprechungen bekräftigte Glaubenspflicht zu erfüllen. Ungläubige dürfen zu keinerlei obrigkeitlichen Ämtern in der christlichen Gesellschaft zugelassen werden, um Ärgerniß und Gefahren für den Glauben zu verhüten; besteht aber bereits eine solche Obrigkeit, so ist es, um Ärgerniß und sonstige schlimme Folgen zu verhüten, gerathen, sie zu dulden und ihrer Herrschaft sich zu fügen. Der Cultus der Ungläubigen ist nach Umständen zu dulden oder nicht zu dulden; in der Fortdauer des jüdischen Cultus haben wir ein fortwährendes Zeugniß für die Wahrheit des Christenglaubens vor Augen, die Riten anderer Ungläubiger können nur dann geduldet werden, wenn deren Verbot schlimmere Übel nach sich ziehen würde, als das der Duldung ist. Es ist nicht erlaubt, weder naturrechtlich, noch nach kirchlichen Gesetzen, ungläubigen Eltern die Kinder mit Gewalt zu nehmen, um sie zu taufen; eben so wenig kann aber diesen Kindern von ihren Eltern verwehrt werden, bei christlichen Lehrern eine aus eigenem Drang und Bedürfniß begehrte Belehrung zu suchen. Die häretischen Glaubensverderber sind ungleich schwerere Verbrecher als die Falschmünzer, und daher gleich diesen des Todes würdig; gleichwol will die Kirche in ihrer Milde, daß erst nach vorausgegangener zweimaliger Mahnung und Aufforderung zur Rückkehr in die Kirche die Excommunication verhängt und der weltlichen Gewalt

ein weiteres Strafvorgehen überlassen werde. Die reuig Wiederkehrenden werden von der Kirche zwar jedesmal als Büßer wieder angenommen; aber eine Wiedereinsetzung in die verlornen bürgerlichen Rechte und kirchlichen Ämter kann nur für ein erstes Mal gestattet werden, bei erneuertem Rückfall muß aus Gründen höherer Art das zeitliche Heil als für immer verwirkt erachtet werden. Wird ein dem Glauben abtrünnig gewordener weltlicher Fürst in den Bann gethan, so sind seine Unterthanen des Gehorsams gegen ihn ledig, und von der Pflicht der beschwornen Treue entbunden. Die Gotteslästerung ist gleich dem Unglauben eine in ihrer Art schwerste Sünde, und verstärkt die Sünde des Unglaubens, ja sie ist die schwerste aller Sünden, schuldhafter als der Mord, der unter allen Versündigungen gegen die Nächstenliebe am schwersten gestraft wird. Daß die Lästerung Gott kein solches Übel zufügt, wie der Mord dem Nächsten, ist in Absicht auf den schlimmen Willen des Lästerers etwas rein Zufälliges, und kann daher seine Schuld nicht mildern. Die Verdammten fluchen der göttlichen Gerechtigkeit in ihrem Herzen und werden nach der Auferstehung Gott fort und fort in Worten lästern, gleichwie der Mund der Gerechten fort und fort das Lob Gottes verkünden wird. Unter der Lästerung wider den heiligen Geist verstehen einige Kirchenlehrer eine frevelhafte Rede wider die dritte göttliche Person oder gegen die heiligste Dreieinigkeit, indem jede Person Geist und heilig ist; Augustinus versteht unter der Sünde gegen den heiligen Geist das Verharren in der Unbußfertigkeit bis an's Ende; wieder Andere verstehen darunter die Sünden der Bosheit, welche den Widersatz zur Güte des heiligen Geistes bilden, wie die Sünden der Unwissenheit wider die Weisheit des Sohnes, die Sünden der Schwäche wider die Macht des Vaters. Die Bosheit kann wieder doppelt genommen werden, entweder allgemein als verdorbener Wille, oder im Besonderen als geflissentliches Verschmähen der Mittel, deren Gebrauch vom Sündigen abhalten könnte. Dieses Verschmähen kann abermals auf Dreierlei sich beziehen: man unterläßt entweder den Gedanken des göttlichen Gerichtes zu beherzigen, welcher in Erwägung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit der göttlichen Urtheile heilsame Hoffnung und Furcht erwecken und den Sünder vor Verzweiflung retten, so wie vom Sündigen im vermessenen Vertrauen auf Gottes Nachsicht abhalten könnte (desperatio — praesumtio); — oder man ver-

schmäht es, die Gaben der göttlichen Erleuchtung und inneren Gnadenstärkung zu würdigen, indem man sich durch Anerkennung der göttlichen Wahrheit im Sündigen beirrt fühlt und mit Mißgunst und Haß auf das in Fülle der göttlichen Gnaden sich mehrende Reich Gottes auf Erden hinblickt (impugnatio agnitae veritatis — invidentia fraternae charitatis); oder er verschmäht es, an dem Acte der Sünde dasjenige zu würdigen, was ihn vom Verharren und Verstocken in der Sünde abschrecken könnte, die Schändlichkeit der Sünde und die Unergiebigkeit ihres Genusses (Jerem. 8, 6) (impoenitentia — obstinatio). Die Sünden gegen den heiligen Geist werden als solche bezeichnet, die nicht erlassen werden können, theils weil sich der Sünder selbst für immer der Gnade der Vergebung begibt, theils weil ihre Schuld so groß ist, daß sie durch das gehäufte Maaß ihrer Bosheit jede Gnade schlechthin verwirken, theils weil der Sünder seinerseits jede Möglichkeit einer Besserung vereitelt, indem er die nothwendigen Mittel unbenützt läßt.

Indem der Glaube uns das ewige Leben und die Mittel zur Erlangung desselben zeigt, ist in ihm die christliche Hoffnung begründet, welche gleich dem Glauben mit Recht eine Tugend genannt wird, indem sie den Menschen zu guten und dem höchsten Richtmaaße (Gott) gemäßen Handlungen bewegt. Object der christlichen Hoffnung ist die ewige Seligkeit, als die der unendlichen Macht des absoluten Gründers unserer Hoffnung entsprechende und proportionirte Wirkung; im Geiste der christlichen Liebe, in welcher man den Nächsten wie sich selbst ansieht, hofft man nicht nur für sich, sondern auch für Andere das ewige Leben. Der absolute Grund unseres Vertrauens muß Gott sein, weil einzig er die Grundursache unserer Seligkeit ist; auf die geschöpflichen Güter und Kräfte dürfen wir nur insoferne bauen, als sie in der Hand Gottes Werkzeuge und Mittel sind, uns zu unserem Heile hinzuführen. Subject der theologischen Hoffnung ist das vernünftige Begehrungsvermögen; Hoffen ist überhaupt ein Act des Begehrungsvermögens, und Gott kann nicht für das sinnliche, sondern nur für das geistige Begehrungsvermögen Gegenstand des Hoffens sein. Die Zuversicht der christlichen Hoffnung beruht in dem unfehlbaren und zweifellos gewissen Glauben an Gottes Macht und Barmherzigkeit, die uns gewiß unserem ersehnten Ziele zuführen wird, wofern es der Mensch nicht am Gebrauche der eigenen Kraft fehlen läßt. Darum muß dem Ver-

trauen auf die göttliche Barmherzigkeit die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit zur Seite gehen. Deßhalb entspricht der Tugend der Hoffnung als besondere Gnadengabe die Furcht des Herrn. Nicht jede Furcht ist eine Gott wohlgefällige Furcht; es gibt eine Furcht, die uns Gott zuwendet, und eine andere, die uns von Gott abwendet. Letztere heißt die weltliche Furcht und ist nothwendig sündhaft, weil sie aus ungeordneter Weltliebe hervorgeht, die in dem geschaffenen Sein ihre höchste Befriedigung sucht. Die uns zu Gott hinwendende Furcht kann sich auf ein doppeltes Übel beziehen, auf das malum poenae und malum culpae; erstere ist die Knechtesfurcht, letztere die kindliche Furcht, die aus beiden gemischte heißt als Beginn der sittlich vollkommenen, vom heiligen Geiste eingegebenen Gottesfurcht timor initialis. Insofern die knechtische Furcht die freie Liebe ausschließt, ist sie nothwendig tadelhaft; sie muß aber nicht nothwendig die Liebe ausschließen, so wenig als der Glaube als solcher, obwol von der Liebe specifisch verschieden, nothwendig eine fides informis sein muß. Die knechtische Furcht ist ihrer Art nach von der kindlichen Furcht verschieden, weil ihre Objecte specifisch verschieden sind; sie kann in ihrem Wesen, d. h. in Bezug auf das, was sie fürchtet, mit der kindlichen Furcht der Gottliebenden zusammenbestehen, aber nur unter Aufgebung ihres specifischen Charakters, der ungeordnete Selbstsucht ist; denn diese, nicht aber die Selbstliebe, welche der knechtischen Furcht mit der kindlichen Furcht gemein sein kann, ist durch die Charitas ausgeschlossen. Der Spruch der Schrift, daß die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit sei, kann auf beide Arten von Furcht bezogen werden: auf die Knechtesfurcht, weil diese vom Ungehorsam gegen Gott abschreckt — auf die kindliche Furcht, weil diese zum Gehorsam bewegt[1]). Die der Gnadengabe der heiligen Gottesfurcht ent-

---

[1]) Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore poenae discedit a peccato, et habitualiter per hoc ad sapientiae effectum, secundum illud Eccli. I, 27: Timor Domini expellit peccatum. Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae, sicut primus sapientiae effectus. Cum enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur. 2, 2 qu. 19, art. 7.

sprechende Seligkeit ist das den Armen im Geiste versprochene Himmelreich. Die der tugendhaften Hoffnung widerstreitenden Gegensätze sind die Verzweiflung und das vermessene Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. Die Verzweiflung entspringt aus der geistlichen Trägheit, oder auch aus der alle geistige Schwungkraft ertödtenden Sinnlichkeit, der geschlechtlichen insbesondere; sie ist, obwol an sich an Schuldhaftigkeit dem Unglauben nachstehend, dennoch in Hinsicht auf ihre Folgen und Gefahren eine noch weit gefährlichere Sünde, als der Unglaube, weil der Mensch, von ihr ergriffen, aller möglichen Sünden fähig ist. Das vermessene Vertrauen ist gleich der Verzweiflung eine sündhafte Stimmung, weil es sich gleich dieser auf eine verkehrte Ansicht von Gott stützt; es ist jedoch minder sündhaft als die Verzweiflung, weil es in der That Gott mehr eigen ist, erbarmungsvoll zu schonen als nach strenger Gerechtigkeit zu strafen. Die unsittlichen Ursachen dieser Sünde sind Eitelkeit und Hochmuth: Eitelkeit im ungeordneten Vertrauen auf die eigene Kraft — Hochmuth in der frechen Zumuthung an Gott, daß er den Menschen ohne Buße und Verdienst machen soll.

Die Charitas besteht als christliche Tugend in einem von Gott erwiederten Freundschaftsverhältniß zu Gott. Freundschaft ist Wohlwollen aus innerer Neigung; Wohlwollen ein aus vernünftiger Werthschätzung hervorgehender Wille, kraft dessen man Jemanden um seiner selbst willen Gutes zudenkt. Die Charitas ist eine Stimmung, welche der menschlichen Seele von Gott eingeschaffen wird, um allen ihren natürlichen und erworbenen Tugenden die Richtung auf Gott zu geben, und die Übung aller Tugend leicht und angenehm macht. Wie die theologischen Tugenden, welche Gott selbst zum Richtmaaße haben, höher stehen als alle Tugenden, welche die Vernunft zum Richtmaaße haben, so ist unter den theologischen Tugenden wieder die Liebe die höchste, weil sie Gott um Gottes willen begehrt, während der Glaube sich zur Befriedigung seines Erkenntnißbedürfnisses, die Hoffnung im Begehren nach Seligkeit auf Gott bezieht. Die Liebe ist die Seele (forma) aller anderen Tugenden, da sie ihnen die Richtung auf das letzte und höchste Strebeziel des Menschen gibt; ohne sie kann es Tugenden geben, aber die Tugend besteht nur in ihr. Gleichwol ist sie eine besondere, von allen übrigen verschiedene Tugend, weil auch ihr specifisches Object ein von den specifischen Objecten aller anderen Tugenden verschiedenes

Object ist. Subject der Charitas ist der intellective Wille, welchem durch die Einströmung des heiligen Geistes die den Vater und Sohn einigende göttliche Liebe mitgetheilt wird. Da die Mittheilung nicht nach den Proportionsverhältnissen der natürlichen Kräfte bemessen ist, so ist eine unbegränzte Mehrung des Theilhabens an der göttlichen Liebe denkbar, die aber nicht als quantitative Mehrung, sondern nur als intensive Steigerung des von der heiligen Gottesliebe ergriffenen Willens gedacht werden kann. Man unterscheidet hauptsächlich drei Grade der Charitas, nach den drei Stadien des Anfanges, des Fortschrittes und der Vollendung; der Anfang besteht in werkthätiger und erfolgreicher Bekämpfung der ungeordneten Neigungen und Begierden, der Fortschritt in der Befestigung und Stärkung in Übung des Guten, die Vollendeten sehnen sich nach ihrer zeitlichen Auflösung, um bei Christus sein zu können. Die Charitas wächst nicht unmittelbar durch jeden Act, sondern nur mittelbar, insofern der Wille, hiedurch gekräftigt und beschwingt, zu höheren und feurigeren Ergüssen und Bethätigungen seiner Liebe befähigt wird; durch diese Bethätigungen wird der Schatz seiner Liebe gemehrt. Faßt man den Gegenstand der Charitas in's Auge, so giebt es keine Liebe, welche vollkommen genannt werden könnte; nur Gott selbst kann sich mit einer vollkommenen, d. i. seiner absoluten Güte würdigen Liebe lieben. Versteht man aber unter vollkommener Liebe eine Liebe aus allen Kräften, so kann es von Seite des Geschöpfes eine vollkommene Liebe Gottes geben. Diese läßt aber wieder drei Stufen zu; der unterste Grad der Vollkommenheit, auf welchem Alle schon im Leben der Zeit stehen sollen, besteht darin, daß man, sein Herz auf Gott richtend, nichts denkt und will, was dem göttlichen Willen entgegen wäre; auf der zweiten Stufe stehen diejenigen, welche sich hier schon auf Erden die Beschäftigung mit Gott und heiligen Dingen zum besonderen Lebensberufe machen, welchem sie, soweit es die Unvollkommenheit dieser Welt zuläßt, ausschließlich obliegen. Eine ununterbrochene actuelle Vereinigung mit Gott aber, welche der dritten Stufe angehört, ist der seligen Anschauung Gottes im jenseitigen Leben vorbehalten. Die Charitas kann im diesseitigen Leben durch Mißbrauch der Wahlfreiheit verloren gehen, weil der Mensch, so lange er Gott nicht von Angesicht zu Angesicht schaut, nicht ganz und gar in die Form des göttlichen Lebens hineingebildet wird, also noch immer einer

Entäußerung derselben fähig bleibt. Wer auch nur eine einzige Todsünde begeht, geht unausweichlich der himmlischen Charitas verlustig, weil jede Todsünde für sich betrachtet das conträre Gegentheil der Charitas, die factische Verneinung der Gott über Alles stellenden Liebe ist. Wäre die Charitas ein durch menschliche Selbstthätigkeit errungener Habitus, so würde sie nicht schon durch einen einzelnen todsündlichen Act verloren gehen, sondern erst durch Annahme eines entgegengesetzten Habitus; indem nicht Act und Habitus, sondern Habitus und Habitus conträre Gegensätze bilden können. Aber die Charitas ist ein von Außen eingeströmter Habitus, gleich dem Sonnenlichte, welches augenblicklich schwindet, sobald irgend ein dunkles Medium zwischen die Sonne und den beleuchteten Gegenstand tritt. Object der christlichen Charitas ist Gott, und zwar um seiner selbst willen als wesenhaftes Urgut und letzter Zweck alles Seienden; alles Andere, was uns zur Gottesliebe auffordert: Wohlthaten, Verheißungen, Drohungen, hat eben nur den Zweck, uns zur lauteren Liebe Gottes um seiner selbst willen hinzuführen. Und diese Liebe soll sein ex toto corde, d. h. alle Absichten unseres Strebens sollen auf Gott gerichtet sein — ex tota mente, d. h. unser Verstand soll ganz und gar Gott dienen — ex tota anima, all' unser Begehren soll auf Gott gerichtet sein — ex tota fortitudine, all' unser äußeres Wirken soll Gottes Willen dienen. In dieser Liebe zu Gott um seiner selbst willen ist aber auch schon die Liebe zum Nächsten enthalten, beide Affecte gehören unter Eine Species; denn das specifische Object der theologischen Liebe involvirt zugleich auch den Formalgrund, aus welchem der Nächste geliebt werden soll — wie Gott um seiner selbst willen, so muß der Nächste um Gottes willen geliebt werden. Daß neben dem Gebote, Gott zu lieben, die Pflicht der Nächstenliebe noch im Besonderen hervorgehoben wird, geschieht bloß um der minder Erkenntnißfähigen willen; gleichwie auch im Gebiete der theoretischen Erkenntnisse für die minder Denkgeübten die selbstverständlichen Folgerungen, die in den Principien enthalten sind, als besondere Sätze hingestellt werden. Die evangelische Formulirung des Gebotes der Nächstenliebe schließt Grund und Maaß der Nächstenliebe in sich: den Grund, indem es ihn den Nächsten nennt, für welchen wir jedes Geschöpf Gottes zu nehmen haben, welches gleich uns Ebenbild Gottes und der ewigen Anschauung Gottes fähig ist — das Maaß, indem es gebietet, ihn

zu lieben, wie uns selbst, also als Selbstzweck, wegen Gott und wegen seines wahren Besten. Die vernunftlosen Geschöpfe und Dinge sind an sich kein Gegenstand einer charitativen Liebe, indem sie weder ein Verständniß, noch ein Bedürfniß solcher Liebe haben; sie können nur als Gegenstände unserer Wünsche für Gottes Ehre und für das Wohl der vernünftigen Mitgeschöpfe in das Wollen und Streben der charitativen Liebe aufgenommen werden. Unser eigenes Selbst ist Gegenstand der charitativen Liebe, insofern sie aus Liebe zu Gott Alles umfaßt und betreut, was Gott gehört; sie bezieht sich aus diesem Grunde auch auf den eigenen Leib, mit Ausschluß seines aus der Sünde stammenden Verderbnisses. Eben so schließt der Christ aus seiner charitativen Nächstenliebe die sittlichen Mängel und Gebrechen aus, welche ein Hinderniß der charitativen Einigung im seligen Leben sind. Die charitative Liebe strebt selige Gemeinschaft in Gott an. Das Princip dieser Gemeinschaft ist Gott als Beseliger der geistbegabten Geschöpfe; darum ist vor allen Wesen er der Gegenstand der Liebe. Der Mensch ist schuldig, Gott mehr zu lieben als sich selbst; denn Gott ist das gemeinsame Gut Aller, und jedes gemeinsame Gut wird schon vermöge eines natürlichen Zuges jedem besonderen und partiellen Gute, auch dem eigenen, insofern sich dieses bloß als Theil und als Besonderes zum allgemeinen Gute verhält, vorgezogen. Hingegen kann der Mensch nicht verpflichtet werden, das geistige Selbst seines vernünftigen Mitgeschöpfes eben so sehr zu lieben, wie sein eigenes Ich. Denn da die charitative Liebe auf Gottes mittheilsame Güte gegründet ist, so liebt sich der Mensch aus Grund seines Theilhabens am göttlichen Gute, den Nächsten aber aus Grund seiner Mitgenossenschaft an diesem Theilhaben; demzufolge ist er mit Gott unmittelbar, mit dem Nächsten aber mittelbar, nämlich in Gott, Eins, hat sich also natürlicher Weise inniger zu lieben, als den Nächsten. Darum ist es nicht erlaubt, selber eine Sünde zu begehen, um den Nächsten vom Sündigen abzuhalten. Umgekehrt aber ist die Mitgenossenschaft des Nächsten im Theilhaben an Gott eine engere Genossenschaft, als die unseres geistigen Selbst mit unseren eigenen Leibern, welche nur mittelbar an der Seligkeit Antheil haben können; darum muß das geistige Selbst des Nächsten mehr geliebt werden, als der eigene Leib. Nicht Allen ist man ein gleiches Maaß von Liebe schuldig; der pflichtgemäße Grad der Intensivität bestimmt

sich nach dem Grade, in welchem der Nächste kraft unseres durch göttliche Fügung bestehenden Zusammenhanges mit ihm uns nahe steht [1]). Wenn wir daher auch dem Würdigeren ein höheres Maaß von Seligkeit wünschen müssen, so werden wir den uns näher Stehenden, minder Würdigen das verdiente geringere Maaß der Seligkeit erlaubter Weise inniger und heißer wünschen; eben so dürfen wir wünschen, daß er besser und würdiger sein möchte, als Andere, die uns ferner stehen, ja die Charitas kann uns solche Wünsche sogar gebieten, weil sie, wie Alles, so auch unsere besonderen Bande mit Beziehung auf unseren letzten Zweck auffaßt. Es gibt verschiedene Verbindungen, deren jede nach ihrer Art ihr Recht und ihren Vorzug vor Anderen behauptet; die Geschlechtsverwandtschaft nimmt vorzugsweise unser natürliches Gefühl, der Mitbürger unseren Eifer für das Gemeinwesen, der Krieg den militärischen Gehorsam in Anspruch; die Naturverwandtschaft hat ältere Rechte, aber diese dürfen nicht auf Kosten anderer, gleichfalls nach Gottes Ordnung berechtigter Ansprüche befriedigt werden [2]). Innerhalb der Kreise der Geschlechtsgemeinschaft hat der Vater vermöge seiner gottähnlichen Würde den meisten Anspruch auf Verehrung; aber es bleibt dem, der seinen Vater ehrt, unverwehrt, seine Gattin und seinen Sohn inniger zu lieben, als den Vater, weil ihm dieser

---

[1]) Non minus est ordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiae, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio naturae; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturae uniuscujusque; sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis quam aqua quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiae, quae est effectus charitatis, proportionetur his quae sunt exterius agenda; ita scil. ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse. 2, 2 qu. 26, art. 6.

[2]) Sicut Augustinus dicit (doctr. christ. c. 28), illi qui sunt magis conjuncti, quasi quadam forte nobis obvenit ut eis magis providere debeamus. Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentias conjunctionis et sanctitatis et utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti et magis utili ad bonum commune est magis eleemosyna danda quam personae propinquiori; maxime si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur. 2, 2 qu. 32, art. 9.

nicht so nahe steht, wie sein eigener Sohn, in welchem er gleichsam einen Theil seiner selbst sieht, und seine Gattin, die mit ihm Ein Leib ist. Der Vater spricht als actives Princip der Existenz in den Ansprüchen auf kindliche Liebe den Vorrang vor der Mutter an. Dasselbe Verhältniß, was in der Liebe zwischen Vater und Sohn statt hat, wiederkehrt auf analoge Weise in den Beziehungen zwischen Geber und Empfänger von Wohlthaten. Der specifische Charakter der Verwandtenliebe wird im Jenseits aufhören, und die Seligen werden Jedem nach dessen Güte und Verdienst Liebe zollen. Am innigsten wird sich aber Jeder seiner eigenen, nach Maaß des Verdienstes ihm verliehenen Seligkeit in Gott freuen.

Die innerlichen Wirkungen der Charitas sind Freude, Friede und Barmherzigkeit; die äußeren Bethätigungen derselben die Wohlthätigkeit, zu welcher im Besonderen das Almosengeben und die brüderliche Zurechtweisung gehört [1]). Die der christlichen Charitas entsprechende Gnadengabe ist die Weisheit, die Leben und Denken nach den höchsten Bestimmungsgründen regelt [2]) und die Anwartschaft jenes Lohnes hat, der im Evangelium den Friedfertigen verheißen ist; weil die Weisheit aus Gott [3]) die Friedfertigen zu

---

[1]) Die geistigen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit sind in folgenden Gedächtnißversen aufgezählt:

Vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo —
Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

[2]) Sicut Augustinus dicit in XII. de Trin., c. 14, superior pars rationis sapientiae deputatur, inferior autem scientiae. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro (c. 7) dicit, intendit rationibus supernis scil. divinis et conspiciendis et consulendis; conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. 2, 2 qu. 45, art. 3.

[3]) Ad sapientiam, secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare actus humanos. In qua quidem directione primo occurrit remotio a malis, quae contrariantur sapientiae; unde et timor dicitur esse initium sapientiae, inquantum facit recedere a malis; ultimum autem sicut est finis, quo omnia ad debitum ordinem rediguntur; quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quod sapientia quae desursum est, quae est donum Spiritus sancti, primum est judica, quasi vitans corruptelas peccati; deinde

Söhnen Gottes macht, gleichwie der Eingeborne Sohn Gottes die ewige Weisheit des Vaters ist. Die geistliche Freude entspringt aus einer doppelten Quelle: aus der Befriedigung, welche die Liebe zu Gott in dessen unwandelbarer Vollkommenheit findet, und aus dem relativen Theilhaben an derselben. Die erstere Art der Freude kann nie getrübt werden, wol aber die letztere durch die Traurigkeit über den Widerstand, den wir oder unsere Mitmenschen der mittheilenden Güte Gottes entgegensetzen. Obwol unsere geistliche Freude niemals das der Vollkommenheit Gottes würdige Maaß erreichen kann, so wird sie doch im Jenseits eine volle, vollkommen befriedigte Freude sein, ja sie wird in einer Überfülle vorhanden sein, deren Gedanke über alle Fassungskraft des jetzigen Zeitmenschen steigt. Die Liebe wirkt den Frieden, indem sie alle Begehrungen des Menschen auf das Eine höchste Ziel richtet und dadurch Eintracht unter ihnen herstellt, und indem sie weiters in der Nächstenliebe das eigene Wollen mit dem des Nächsten in vollkommene Übereinstimmung setzt. Freude und Friede sind nicht selber Tugenden, sondern bloß Wirkungen der Tugend; das Erbarmen hingegen, wenn es nicht eine bloß sinnliche Bewegung, sondern eine Bewegung des geistigen Begehrens ist, ist nicht bloß Wirkung der Tugend, sondern selbst eine Tugend, und zwar die größte unter allen Tugenden der Nächstenliebe [1]), aber nicht die größte aller Menschen-

---

autem pacifica, quod est finalis effectus sapientiae, propter quod ponitur beatitudo. Jam vero omnia quae sequuntur, manifestant ea per quae sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam a corruptelis recedenti primo occurrit quod, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat; et quantum ad hoc dicitur modesta. Secundo, ut in his, in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat; et quantum ad hoc subdit, suadibilis. Et haec duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primo requiritur ut bonis eorum non repugnet; et hoc est quod dicit: Bonis consentiens. Secundo quod defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu; et hoc est quod dicitur: Plena misericordia et fructibus bonis. Tertio requiritur ut charitative emendare peccata aliorum satagat; et hoc est quod dicit, judicamus sine simulatione; ne scil. correctionem praetendens, odium intendat explere. 2, 2 qu. 45, art. 6.

[1]) Inter omnes virtutes, quae ad proximum pertinent, potissima est misericordia; sicut etiam est potioris actus; nam supplere defectum alte-

tugenden. Die schlechthin größte und preiswürdigste Eigenschaft kann sie nur an demjenigen sein, welcher nichts Höheres über sich hat, also an Gott; dem Menschen aber, welcher Gott über sich hat, muß es als erhabener gelten, sich mit Gott, dem Größeren über sich zu vereinigen, als den Nöthen und Gebrechen eines Anderen abzuhelfen, dem er im Hilfebringen als der Größere gegenübersteht.

Die Liebe ist Pflicht, und zwar am meisten Pflicht, weil alle anderen Gebote auf sie abzwecken. Eben so ist die Beobachtung des schuldigen Maaßes und der rechten Ordnung in der Liebe Pflicht, und Nichterfüllung oder Verkehrung des Maaßes und der Ordnung ist Sünde. Der sündhafte Gegensatz zur Charitas ist der Haß; der geistlichen Freude ist die geistliche Trägheit [1]) mit ihrem Gefolge [2]) und der Neid entgegengesetzt, dem Frieden die Zwietracht und Streitsucht, beide Töchter des Hochmuthes, Zank, Schisma, welches ge-

---

rius inquantum et hujusmodi, est superioris et melioris. 2, 2 qu. 30, art. 4.

[1]) Illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur. 2, 2 qu. 35, art. 2.

[2]) Quia ut Philosophus dicit in VIII. Ethic., c. 5 et 6, nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo ut homo recedat a contristantibus; alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur: sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum Philosophum in X. Ethic.. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur: Quia primo homo fugit contristantia; secundo etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem justitiam, fit per torporem circa praecepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hic est rancor; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; et hoc proprie est malitia. Inquantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis se transfert ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae evagatio circa illicita. 2, 2 qu. 35, art. 4.

bührend mit geistlichen und weltlichen Strafmitteln verfolgt wird [1]), Aufruhr, ungerechte Kriege [2]) — dem Wohlthun die Kränkung, der brüderlichen Zurechtweisung das Ärgerniß. Gottes Wesen an sich zu hassen, ist unmöglich, wol aber kann seine Gerechtigkeit in ihren Erweisungen gehaßt werden; der Gotteshaß ist die schwerste aller Sünden, wie der Menschenhaß die schwerste aller Versündigungen gegen den Nächsten. Der Gnadengabe der Weisheit ist die Thorheit des durch rohsinnliche Genüsse abgestumpften Sinnes und Herzens entgegengesetzt, die vornehmlich eine Tochter der ausschweifenden Geschlechtslust ist.

Die theologischen Tugenden entsprechen der unmittelbaren Beziehung des Menschen zu Gott; die Functionen des sittlichen Lebens in der unmittelbaren Beziehung auf das geschaffene Sein lassen sich

---

[1]) Per quae peccat quis, per ea debet puniri, ut dicitur Sap. XI, 17. Schismaticus autem in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiae; et quantum ad hoc conveniens poena schismaticorum est ut excommunicentur. In alio vero, quia subdi recusant capiti Ecclesiae; et ideo quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, justum est ut potestate temporali coerceantur. 2, 2 qu. 39, art. 4.

[2]) Ad hoc quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum.... Secundo causa justa: ut scilicet isti qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur..... Tertio intentio bellantium recta, qua scil. intenditur vel ut bonum promoveatur vel ut malum vitetur..... Geistliche Personen dürfen nur im Nothfalle sich am Kriege betheiligen: Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis, quibus Episcopi et clerici deputantur, propter duo: Primo quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietitudines habent; unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum et laude Dei et oratione pro populo, quae ad officium pertinent clericorum..... Secundo propter specialem rationem; nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repraesentatur passio Christi.... Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis non licet omnino bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem. 2, 2 qu. 40, art. 1 et 2.

sämmtlich unter die vier Cardinaltugenden subsumiren. Die erste derselben ist die sittliche Klugheit, d. i. jene Tugend des Verstandes, welche Alles auf die dem sittlichen Zwecke angemessene Weise thun lehrt. Sie unterscheidet sich von den übrigen Verstandestugenden durch ihren Gegenstand, der im Gegensatze zum Objecte der Weisheit und Wissenschaft etwas Zufälliges, im Gegensatze zur Kunstfertigkeit, die sich auf die äußere Verrichtung bezieht, der durch ein zufälliges Vorkommniß veranlaßte Kraftgebrauch selber ist. Mit den übrigen Cardinaltugenden (virtutes morales) hat die Klugheit zwar ihren Gegenstand gemein, unterscheidet sich aber von ihnen in Auffassung desselben; denn in Beziehung auf jene ist er Inhalt eines bestimmten Wollens und Begehrens, der Klugheit aber fällt er anheim, insoferne er die Denkthätigkeit beschäftigt. Aufgabe der sittlichen Klugheit ist es, die übrigen Cardinaltugenden in der Ausübung ihrer Functionen nach dem vernunftgemäßen Maaße der zweckdienlichen Mitte zu regeln. Demgemäß ist ihre Thätigkeit eine doppelte: eine erkennende, die sich abermals in eine prüfende und in eine entscheidende theilt — und eine gebietende, in Kraft deren sich die Klugheit erst als Tugend bewährt, da man denjenigen nicht klug heißen kann, der es verabsäumt, sich seiner richtigen Einsicht gemäß auch zu bestimmen. Geht man in das Wesen der Klugheit ein, so findet man, daß sie nicht eine einfache Tugend ist, sondern ein Complex von Tugenden, so vielfach, als die Functionen der Klugheit. Indem ihr obliegt, aus etwas in der Vergangenheit oder Gegenwart Gegebenem einen Schluß auf das Zweckdienliche zu ziehen, was als Zukünftiges werden soll, muß ihr Erfahrung und Verständniß des Gegebenen zu Gebote stehen. Zur Ermittelung des Verständnisses ist ihr Gelehrigkeit, Erfindsamkeit und Gewandtheit des Denkens nothwendig; zur Verwerthung des ermittelten Verständnisses aber eine richtige Anwendung, welche sich in Rücksicht auf den Zweck als richtige Voraussicht, mit Bezug auf die begleitenden Umstände als Umsicht, mit Bezug auf die Hindernisse als Vorsicht zu bewähren hat. Demgemäß faßt die sittliche Klugheit eine Reihe besonderer Tugenden als integrirende Theile in sich: memoria, intelligentia, docilitas, eustochia (d. i. bona conjecturatio), solertia (d. i. velox conjecturatio medii), providentia, circumspectio, cautio. Von diesen Tugenden, welche die Klugheit als Theile in sich befaßt, müssen diejenigen unterschieden werden,

welche sie als besondere Arten unter sich befaßt, und weiters auch diejenigen, mit deren Hilfe sie sich bethätigt. Ihr Eigenstes ist das Regeln und Gebieten; damit sie dieß könne, muß sie wohl berathen sein, und es muß der berathenen ein richtiges Urtheil zu Gebote stehen. Die Tugend der Klugheit ist daher nicht denkbar ohne die ihr dienenden und ihre Functionen bedingenden Tugenden der Wohlberathenheit (eubulia), durch welche das consilium rationis practicae — und der synesis und gnome, durch welche das judicium rationis practicae zu Stande kommt. Die synesis ist die Fertigkeit, ein bestimmtes Urtheil aus allgemeinen Regeln und Sätzen abzuleiten, die gnome der richtige Tact in Fällen, welche von der gewöhnlichen Regel abweichen, gleichwie in der Natur manche Mißbildungen von der gewöhnlichen, normalen Bildung abweichen; beide Tugenden verhalten sich zu einander im praktischen Leben, wie sich auf theoretischem Gebiete Demonstration und Dialektik zu einander verhalten. Besondere Unterarten der sittlichen Klugheit sind neben der monastischen Klugheit, die ein einziges Individuum, nämlich die eigene Person, zum Gegenstande der Sorge hat, die Regierungsklugheit, die politische, ökonomische und militärische Klugheit als Tugenden des Regenten, des Bürgers, des Hausvaters, des Feldherrn. Diese auf Leitung einer Vielheit abzweckenden Tugenden sind aber nicht so ausschließliche Requisite derjenigen, die Andere zu leiten haben, daß sie nicht auch Tugenden der Geleiteten und Gehorchenden sein könnten und sollten [1]). Die sittliche Klugheit ist keine von Natur aus vorhandene, sondern eine erworbene Tugend, da sie auf Erfahrung beruht und aus der

---

[1]) Prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est; et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit ei habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi, in quantum est subditus, et servi inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideo prudentia non est virtus servi, inquantum est servus, nec subditi, inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI. Ethic.; in subditis autem ad modum artis manu operantis. 2, 2 qu. 47, art. 12.

Erkenntniß vieler Zufälligkeiten sich herausbildet. Sie fehlt keinem, der im Besitze der göttlichen Gnade ist; wenigstens wird ihm in Kraft dieser so viel Einsicht zu Theil, als ihm persönlich für sein sittliches Heil nothwendig ist (1 Joh. 2, 20). Die entsprechende Gnadengabe ist die Gabe des Rathes, die auch im Jenseits bleibt, indem ja auch die Heiligen fort und fort von Gott erleuchtet werden, einerseits, weil ihr Erkennen an sich durch eine continuirliche Einwirkung Gottes bedingt ist, wie die Helle der Luft durch continuirliches Leuchten der Sonne — andererseits weil mit der seligen Anschauung Gottes nicht auch schon unmittelbar die Erkenntniß alles dessen gegeben ist, was sich auf die Dinge außer Gott bezieht; nur das Zweifeln und Forschen fällt im Jenseits schlechthin weg. Die der Gabe des Rathes entsprechende Seligkeit ist jene, deren Erlangung im Evangelium den Barmherzigen verheißen ist [1]). Die sündhaften Gegensätze der sittlichen Klugheit bestehen im Mangel oder Mißbrauche der zur sittlichen Klugheit erforderlichen Fertigkeiten. Die pflichtwidrigen Mängel sind: die Voreiligkeit im Gegensatze zur Eubulie, die Unbedachtsamkeit im Gegensatze zur Synesis und Gnome, die Unbeständigkeit und Nachläßigkeit im Gegensatze zur Entschiedenheit (zur gebietenden Klugheit). Der Mißbrauch der der sittlichen Klugheit dienenden Fertigkeiten zu einem unsittlichen Zwecke wird die fleischliche Klugheit genannt. Ihre Unterarten sind: die Verschlagenheit (astutia), die sich auf die innere Gesinnung an sich bezieht, die Winkelzügigkeit (dolus) als das der verschlagenen Gesinnung dienende Reden und Handeln im Allgemeinen, und im Besonderen die Betrügerei (fraus). Die Sünden der fleischlichen Klugheit entspringen vornehmlich aus der Ungerechtigkeit, namentlich aus der Habsucht, der schlimmsten unter den Untugenden der Ungerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist der tugendhafte Wille, Jedem das Seine zu geben. Sie ist eine allgemeine, in allen anderen Tugenden

---

[1]) Consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem. Unde ea quae maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia secundum illud 1 Tim. IV, 8: Pietas ad omnia utilis est. Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti. 2, 2 qu. 52, art. 4.

enthaltene Tugend, insoferne deren Acten durch den gerechten Willen eine Richtung auf das Gemeinwohl gegeben wird, welche das objectum proprium der sittlichen Gerechtigkeit ist; gleichwie die Charitas in analoger Weise als allgemeine Tugend den Acten aller anderen Tugenden die Richtung auf das bonum divinum gibt. Die Gerechtigkeit erweist sich als eine specielle, von den übrigen verschiedene Tugend durch Handlungen, welche ihrer Natur nach auf eine vernunftgemäße Ausgleichung des Handelnden mit Anderen hinsichtlich des Theilhabens am bonum commune abzwecken. In der Gerechtigkeit als specieller Tugend wird unmittelbar das bonum commune und mittelbar das Recht und Wohl eines Anderen als bonum singulare zum Zwecke des Handelns gemacht. Man kann aber dieses bonum singulare zum unmittelbaren Zwecke des Handelns machen; und dieß ist Sache der justitia particularis. Materie derselben können im eigentlichen Sinne nur äußere Handlungen und äußere Dinge sein, weil nur durch diese die Gemeinschaft unter den Menschen vermittelt wird. Die Forderung der Vernunft in Absicht auf solche Handlungen oder Dinge ist, daß sie jenem Anderen, mit welchem man in Verkehr tritt, angemessen seien, d. i. daß unsere Leistung unserem Verhältniß zu Anderen entspreche; dieß heißt mit anderen Worten Jedem das Seine geben. Nun hat Jeder Ansprüche in seinem Verhältnisse zu den einzelnen Personen, deren Gemeinschaft er angehört, und weiters auch einen berechtigten Antheil am bonum commune; dieser letztere wird durch die justitia distributiva, die Ansprüche des Einzelnen an den Einzelnen werden durch die justitia commutativa sichergestellt. Die gerechte Leistung hält die Mitte zwischen dem zu viel und zu wenig; diese gerechte Mitte wird in der commutativen Gerechtigkeit nach arithmetischer, in der distributiven Gerechtigkeit nach geometrischer Proportion bestimmt, d. h. im bloßen Privatverkehr der Einzelnen hat Jeder quantitativ gleich viel zu geben und zu fordern; die austheilende Gerechtigkeit der öffentlichen Gewalt aber gewährt Jedem nach Rang und Bedeutung seiner Person Antheil am bonum commune, in progressivem Wachsen des Antheiles nach Maaßgabe der Bedeutung, welche der berechtigten Person im Verhältniß zum Ganzen zukommt[1]). Auf ähnliche

---

[1]) In distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate

Weise unterscheidet sich auch die Vergeltung, die nach dem Rechte der justitia distributiva geübt wird, von jener der justitia commutativa. Wer eine Person übergeordneten Ranges zum Gegenstande eines rechtswidrigen Angriffes macht, hat eine Strafe zu befahren, welche das dem Beleidigten zugefügte Übel in dem Maaße übersteigt, als der Beleidigte über dem Angreifer steht; wer vor Gericht der boshaften Schädigung Anderer überwiesen wird, muß nicht nur Ersatz leisten, sondern auch für das Verbrechen der Störung der öffentlichen Ordnung büßen. Wo hingegen kein Richter vorhanden ist, genügt nach dem Rechte der justitia commutativa die einfache Ersatzleistung; diese ist jedoch unerläßlich, und wer nicht, wofern er es vermag, eben so viel erstattet, als er widerrechtlich genommen oder geschadet hat, kann nicht selig werden. Wer Andere um ein Gut bringt, welches sie nicht actuell besitzen, sondern erst zu erlangen im Begriffe sind, genügt der Ersatzpflicht durch eine Entschädigung, die unter dem Werthe des Gutes steht, weil auch der potenzielle Besitz an Werth unter dem actuellen steht. Die der Tugend der Gerechtigkeit entgegengesetzten Sünden sind: Hinsichtlich der justitia distributiva die Parteilichkeit in Ansehung der Personen; bei den Sünden gegen die justitia commutativa wird zunächst zwischen zwangsweisem und freiwilligem Verkehre unterschieden. Als Gegenstand eines zwangsweisen Verkehres kann der Angegriffene durch Thaten oder Worte widerrechtlich geschädigt werden. Die thätlichen Vergreifungen können entweder gegen die Person oder gegen das Eigenthum des Angegriffenen gerichtet sein; zu den widerrechtlichen Handlungen ersterer Art gehören Todtschlag, Mord, Meuchelmord, Giftmischerei u. s. w., Verstümmelung, körperliche Mißhandlung, Einkerkerung; dazu gehören noch die Rechts-

---

Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scil. sicut una persona excedat aliam, ita etiam res quae datur uni personae, excedat rem quae datur alii. Et ideo dicit Philosophus V. Ethic., c. 3, quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. 2, 2 qu. 61, art. 2.

verletzungen, die dem Gatten durch Mißbrauch des Mitgatten zum Ehebruch, dem Herrn durch Abwendigmachung seines Sclaven zugefügt werden. Die widerrechtlichen Angriffe auf fremden Besitz sind Raub und Diebstahl. Die widerrechtlichen Verletzungen durch Worte können entweder in Sachen des Gerichtes, oder außerhalb desselben statt haben. Zu ersteren gehören die Sünden des ungerechten Richters, des falschen Anklägers, des lügenhaften Schuldigen, des falschen Zeugen, des unredlichen Vertheidigers; zu letzteren gehören Beschimpfung, Ehrabschneidung, Ohrenbläserei, Verhöhnung, Schmähung. Im freiwilligen Verkehre mit Anderen kann Jemand das Opfer fremder Ungerechtigkeit werden durch Betrug im Kaufgeschäfte, durch Wucher im Darlehensvertrage; alle sonst noch hieher gehörigen Ungerechtigkeiten fallen unter die Sünden des Raubes und Diebstahles. Parteilichkeit in Verleihung von Ämtern ist nothwendig immer eine große Sünde, und eine größte in Verleihung von geistlichen Ämtern; indeß kann manchmal der Würdigere dem minder Ausgezeichneten nachgesetzt werden, wofern Gründe des gemeinen Wohles Letzteren der besonderen Berücksichtigung empfehlen, wie ja auch Gott öfter dem minder Würdigen Gnaden ertheilt, die er dem Würdigeren nicht verleiht. Die Todesstrafe an Übelthätern zu vollziehen ist nicht nur erlaubt, sondern nach Umständen im Interesse des Gemeinwohles auch nothwendig, gleichwie öfter vom Körper ein krankes Glied abgelöst oder ein reißendes Thier getödtet werden muß. Die Diener des Altares dürfen sich im neuen Bunde an keiner Blutsentenz betheiligen [1]). Der Selbstmord ist eine Versündigung gegen Natur, Recht und Religion, d. i. gegen die Liebe, die man sich, Gott und dem Nächsten schuldig ist. Der Diebstahl ist an sich eine schwere Sünde, obschon er z. B. im Vergleiche mit dem Ehebruche etwas Geringes

[1]) Unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Sapphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel levitae Veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam poenae corporales infligebantur; et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat. 2, 2 qu. 64, art. 4.

ist. Im Falle äußerster Noth von fremdem Überflusse insgeheim oder offenkundig sich etwas aneignen, kann nicht Diebstahl oder Raub genannt werden. Der Richter darf nicht nach den Überzeugungen, die er im Privatverkehre erlangt hat, sondern nur nach jenem Sachverhalte, welcher sich aus der amtlichen Procedur ergibt, ein Urtheil sprechen. Wo kein Ankläger ist, darf auch kein Richter sein; dem obersten Richter ist erlaubt, die gerechte Strafe zu mildern oder zu unterlassen, wenn es ohne Beeinträchtigung des Gemeinwohles geschehen kann. Anklage und Verfahren im Gerichte müssen schriftlich sein. Jeder ist schuldig, Handlungen anzuzeigen, durch welche das Gemeinwohl gefährdet ist, vorausgesetzt, daß er sie beweisen kann; bleibt er den Beweis einer schweren Anklage schuldig, so ist es nur billig, daß ihm widerfahre, was nach der Größe der Anschuldigung dem Beklagten hätte widerfahren müssen. Der Angeklagte ist nicht schuldig, ordnungswidrige Fragen zu beantworten, oder sich durch Enthüllungen zu graviren, die zur Aufhellung der Wahrheit im gegebenen Falle nicht nothwendig sind; gegen ein ungerechtes Todesurtheil ist ihm die physische Nothwehr erlaubt, die man gegen einen Raubüberfall anwendet (Ezech. 22, 17). Keiner ist schuldig, anders als auf Geheiß seines Oberen bei offenkundigen und mit schwerer Infamie verbundenen Verbrechen als Belastungszeuge aufzutreten; zu einem entlastenden Zeugniß hingegen muß er unter allen Umständen bereit sein und nach Möglichkeit das Seinige zur Rettung eines Unschuldigen thun. Rechtsanwälte sind verpflichtet, die schutzlose Sache der Armen zu vertreten; ein Rechtsanwalt, der wissentlich eine ungerechte Sache vertritt, sündigt schwer und ist zur Restitution verhalten. Da das Geld durch seine Verwendung aufgebraucht wird, so kann es nicht nach Art unverbrauchbarer Gegenstände vermiethet werden, noch darf man sich etwa ein Honorar für die Gefälligkeit des Leihens ausbedingen; wol aber ist erlaubt, ein frei angebotenes Geschenk als Lohn der erwiesenen Gefälligkeit anzunehmen. Die mit Wuchergelde erworbenen verbrauchbaren Gegenstände sind an sich kein Gegenstand der Restitution; wol aber der Gewinn, der aus Besitz und Nutznießung der mit solchem Gelde erworbenen unverbrauchbaren Gegenstände gezogen wird.

Die Tugenden der Gerechtigkeit beziehen sich auf die pflichtgemäßen Leistungen an Andere. In diesem Sinne fallen alle sittlichen

Beziehungen des Menschen zu dem, was außer ihm existirt, unter das Richtmaaß der sittlichen Gerechtigkeit. Allein der Begriff schließt in dem engeren Sinne, in welchem er bisher genommen worden, auch noch den besonderen Charakter einer pflichtgemäßen Leistung an Andere in sich; die Leistung soll eine genaue Ausgleichung mit dem Anderen, zu welchem man in Beziehung steht, zum Resultate haben. Nun gibt es aber Verhältnisse, in welchen jenes genau ausgleichende Maaß von dem Leistenden gar nie erfüllt und erschöpft werden kann; und wiederum andere Verhältnisse, welche ihrer Natur nach über ein gesetzlich festzustellendes Maaß der schuldigen Ausgleichung hinausgestellt sind. In solchen Verhältnissen kann also von einem gerechten Handeln im engeren Sinne keine Rede sein; gleichwol werden die ihnen entsprechenden Pflichten dennoch auch Gerechtigkeitspflichten genannt, weil jedes pflichtgemäße Handeln gegen Andere unter den Begriff der Gerechtigkeit fällt [1]). Zu den Leistungen, die das Maaß des Schuldigen niemals erschöpfen können, gehören die Erweisungen der Religiösität, der kindlichen Pietät und der Ehrerbietung, die dem Verdienste der Tugend und dem Ansehen der Träger öffentlicher Würden und Gewalten gebührt, und Achtungsbezeugung und Gehorsam in sich schließt [2]);

[1]) Thomas nennt die hieher bezüglichen Tugenden die partes potentiales der Gerechtigkeit. Partes autem potentiales alicujus virtutis — erklärt er weiter — dicuntur virtutes adjunctae, quae ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. 2, 2 qu. 48, art. 1.

[2]) Personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter: Uno modo in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicae; et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quae cultum exhibet non solum patri sed etiam patriae. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem et gloriam; et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiae ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personae parentum et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis conjunguntur quam personae quae sunt in dignitate constitutae; magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in

die über das Maaß der gesetzlich bestimmten juridischen Gerechtigkeit hinausgestellten Gerechtigkeitspflichten beziehen sich auf die sogenannte moralische Schuldigkeit, in welcher abermals zwei Grade zu unterscheiden sind. Denn es gibt eine moralische Schuldigkeit, ohne deren Abtragung ein sittlicher Charakter gar nicht denkbar ist; hieher gehören die Wahrhaftigkeit, die Dankbarkeit und die gerechte Strenge gegen Andere (vindicatio). Moralische Schuldigkeiten anderer Art gehören zwar nicht zum esse, wol aber zum bene esse eines sittlichen Charakters; dieß gilt von der Freundlichkeit, Freigebigkeit und Billigkeit.

Die Religionspflichten betreffen Erweisungen der Gott schuldigen Ehre; die dieser Schuldigkeit entsprechende Tugend heißt die Tugend der Gottesverehrung [1]). Die Religiösität ist eine von den übrigen Tugenden verschiedene Tugend, weil sie sich auf einen von den Zwecken aller übrigen Tugenden verschiedenen Zweck bezieht. Denn die absolute Vollkommenheit, deren schuldige Anerkennung und Verehrung der Zweck des religiösen Handelns ist, ist etwas Einziges, welches in keiner Weise etwas Gleiches neben sich hat; darum gebührt ihr auch eine in ihrer Art besondere Ehre, die niemand Anderem erwiesen wird; und deßhalb ist auch die Gottesverehrung eine besondere Tugend, die aber zugleich alle anderen Tugenden nach sich bestimmt, weil nach den Worten der Schrift Alles zur Ehre Gottes geschehen soll [2]). Die Tugend der Gottesverehrung ist keine theolo-

---

dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiae praeeminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur. 2, 2 qu. 102, art. 3.

[1]) Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus; et credendo et fidem protestando recuperare debemus. 2, 2 qu. 81, art. 1.

[2]) Religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi, alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam; quia scil. virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad

gische, sondern eine moralische Tugend; denn in den theologischen Tugenden ist Gott nicht bloß Ziel, sondern auch Object der Handlungen, in der Ausübung der Gottesverehrung aber bloß das Ziel. Die Tugend der Gottesverehrung steht höher als alle anderen moralischen Tugenden, weil sie sich direct und unmittelbar auf Gottes Ehre bezieht, die anderen aber direct und mittelbar. Wir erweisen Gott Ehre nicht um seiner willen, da er unseres Ehrenzolles nicht bedarf, sondern um unsertwillen, um uns in's richtige Verhältniß zu ihm zu setzen und dadurch uns selbst vollkommen zu machen; denn jedes Ding wird, was es sein soll, durch richtige Unterordnung unter das es beherrschende Höhere; so die Luft, wenn sie von der Lichtkraft der Sonne durchdrungen wird, der Leib indem er dem Geiste gehorcht. Unser Geist bedarf aber, um Gott zu finden, einer sinnlichen Vermittelung; darum sind in der Begehung der gottesdienstlichen Acte auch äußere sinnefällige Mittel nothwendig, um den Geist zu erwecken, daß er zu Gott sich erhebe und Gott finde. Das Wesen der Religion besteht indeß doch nur in den innerlichen Handlungen; die äußerlichen Acte haben eine secundäre, dienende Bedeutung. Die innerlichen Acte der religiösen Übung sind Andacht und Gebet; Die äußeren Acte bestehen in Anbetung, Darbringung und im Gebrauche heiliger Dinge. Die Anbetung (adoratio) ist Gottesverehrung im Ausdrucke der inneren Gebetsstimmung durch körperliche Acte und Geberden. Gegenstand der Darbringung sind entweder Gaben oder Versprechungen; zu ersteren gehören die Opfer, Oblationen, Erstlinge, Zehnten; unter letzteren versteht man die Gelübde. Die heiligen und göttlichen Dinge, deren Gebrauch zu den gottesdienstlichen Acten gehört, sind die Sacramente und der Name Gottes, welcher in Eid, Adjuration und Invocation in den Mund genommen wird.

Die Andacht ist ein besonderer Act heiliger Widmung seiner selbst für den Dienst Gottes. Die Erweckung eines solchen Willens

---

quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum; quod est actus elicitus a misericordia; immaculatum autem se custodire ab hoc saeculo, imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae, vel alicujus hujusmodi virtutis. 2, 2 qu. 81, art. 1.

ist, weil Gottes Ehre sein besonderer Zweck ist, eine Handlung der Gottesverehrung; zur Begehung desselben disponirt sich der Mensch durch die Betrachtung und Erwägung dessen, was Gott und was der Mensch ist, der Gott sich zu nähern wagt; daher die Andacht aus den Stimmungen erhabener Freude und heiliger Traurigkeit gemischt ist, unter Vorwiegen der ersteren in Kraft der christlichen Hoffnung.

Das Gebet (oratio = oris ratio) ist eine Handlung des intellectiven Geistes, näher der praktischen Vernunft, indem diese nicht bloß recipirt, sondern auch causirt, was in doppelter Weise geschehen kann durch Befehl und Bitte. Befehlend disponirt sie die ihr dienenden Seelenkräfte und Körperorgane, oder auch die ihr dienstbaren Willen anderer Menschen zur Erlangung des gewünschten Gutes; bittend sucht sie diejenigen Mächte und Kräfte für ihre Wünsche in Bewegung zu setzen, welchen sie nicht gebieten kann; daher der Spruch des Aristoteles: Ad optima deprecatur ratio. Die an Gott gerichtete Bitte hat aber nicht den Sinn, als ob Gott bewogen werden sollte, etwas zu verfügen, was er früher nicht gewollt hätte; der Betende will vielmehr durch sein Gebet diejenige Bedingung erfüllen, an welche Gott, wenn es überhaupt Gegenstand seiner Erhörung sein kann, schon von Ewigkeit her die Erfüllung unseres Wunsches geknüpft hat. Und darum ist das Gebet nicht bloß keine eitle Mühe, wie die Atomisten und Fatalisten meinen, sondern sogar unbedingt nothwendig. Es ist ein Act der Gottesverehrung, insofern der Mensch durch den in dasselbe gelegten Ausdruck seiner Hilfsbedürftigkeit Gott factisch als den Urheber aller guten Gaben anerkennt. Das vollkommenste ist jenes, welches der Herr selbst uns gelehrt hat; es lehrt uns, um welche Güter wir beten sollen und in welcher Rangordnung wir sie zu reihen haben. Das erste, worauf sich unsere Bitten beziehen müssen, ist das Endziel unserer Wünsche, also Gott selbst, und zwar zunächst seine Ehre an sich, und sodann unser Theilhaben an seiner Glorie; und hierauf beziehen sich die zwei ersten Bitten des Vaterunser. Weiter beziehen sich unsere Bitten auf Alles, was uns zu Gott führen soll, sei es, daß es an sich oder per accidens hiezu nothwendig sei. An sich und wesentlich ist hiezu vor Allem die Erfüllung des göttlichen Willens nothwendig, und in dienender Weise sodann auch die Nahrung des Lebens, mag man hierunter himmlische oder irdische Nah-

rung, die Sacramente oder das irdische Brot verstehen. Darum die zwei weiteren Bitten des Vaterunser. Per accidens nothwendig ist dasjenige, wodurch die Hindernisse des Gelangens zu Gott entfernt werden, also: Erlassung der Schuld, Bewahrung vor Versuchungen, drückende Erdennoth; und hierauf bezieht sich der Inhalt der drei letzten Bitten. Nicht bloß die Menschen auf Erden, sondern auch die Heiligen im Himmel beten, und zwar desto brünstiger, je inniger sie mit Gott vereinigt sind, weil das Gebet Erguß himmlischer Liebe ist; sie verherrlichen nicht nur Gott, sondern bitten auch für uns, und zwar desto brünstiger, je inniger sie lieben; und auch ihre Verdienste und Fürbitten sind gleich unseren Gebeten in Gottes ewigen Rathschluß unter die Bedingungen der Erhörung unserer Bitten aufgenommen.

Gott äußere, sinnefällige Gaben als Opfer darzubringen, ist eine schon durch das natürliche Recht gebotene Handlung, analog jenen Gaben, welche menschlichen Herrschern von ihren Unterthanen zum Zeichen ihrer Unterthänigkeit und Huldigung dargebracht werden. Die äußere Gabe soll Ausdruck der inneren Gesinnung sein; die entsprechende Gesinnung aber ist Darbringung seiner selbst als Opfer für denjenigen, der Grund und Ziel unseres Daseins ist; darum darf man nur Gott allein opfern, gleichwie es auch im Staate als Majestätsverbrechen angesehen würde, wenn jene Zeichen der Huldigung, welche dem menschlichen Herrscher dargebracht werden, irgend einem seiner Unterthanen dargeboten würden. — Die Gläubigen sind schuldig, die im neuen Bunde kirchlich festgesetzten Oblationen darzubringen (nach c. 69 de Consecratione). Die Priester, von welchen sie entgegengenommen werden, haben sie nicht bloß zum eigenen Unterhalte, sondern auch zu gottesdienstlichen Zwecken und zur Unterstützung der Armen zu verwenden. Oblationen aus ungerechtem Gute sind unerlaubt; eben so wenig dürfen sie zum Nachtheile anderer Verpflichtungen dargebracht werden. Die Pflicht der Zehntenentrichtung gründet sich auf das Naturrecht und auf das göttliche Gesetz, obwol die Kirche auch eine andere Quote des Erträgnisses festsetzen könnte. Die Begründung des kirchlichen Rechtes hierauf ist in 1 Kor. 9, 11 zu finden. Auch Laien können das Zehntenrecht erwerben; geistliche Personen können nicht als solche, wol aber als Grundherren vom Papste zur Entrichtung der Zehnten verhalten werden.

Das Gelübde ist ein Gott gegebenes Versprechen, durch welches man eine bestimmte Verpflichtung auf sich nimmt. Es ist die Aussprache eines überlegten Willens, dessen Act in der Aufeinanderfolge dreier Momente zu Stande kommt: Überlegung, Entschluß, Versprechen. Obwol das Gelübde erst durch das letztere Moment zum Gelübde wird, so schließt doch der Begriff eines wahren und vollkommenen Gelübdes auch die beiden vorausgehenden wesentlich in sich. Einige rechnen auch noch Aussprache und Anwesenheit von Zeugen hinzu. Object eines Versprechens ist eigentlichst nur dasjenige, was vollkommen dem freien Willen anheim gegeben, also weder physisch, noch moralisch nothwendig ist; insofern man auch zu etwas Pflichtgemäßem sich aus freiem Entschluß bestimmen kann, kann auch etwas, was nicht de bono meliori ist, Gegenstand eines Gelübdes sein. Verletzung eines Gelübdes ist Treubruch wider Gott; die in einem Gelübde eingegangene Verbindlichkeit ist unter allen Arten der Verbindlichkeit (natürliche, bürgerliche, religiöse Verbindlichkeit) die größte. Eine gute Handlung, die in Folge eines Gelübdes vollbracht wird, hat mehr Verdienst, als wenn sie nicht auf Anlaß eines Gelübdes geschieht; denn im ersteren Falle ist sie ein speciell zur Ehre Gottes bestimmter Act; der Gelobende weiht Gott nicht bloß die Handlung, sondern auch sein Vermögen zur Handlung, er widmet Gott nicht nur die Früchte des Baumes, sondern den Baum selbst; der Gelobende bindet sich auf das Entschiedenste an das Gute, und hat in den aus einem so entschieden guten Willen hervorgehenden Handlungen so gewiß das größte Verdienst, als im Gegentheile der im Bösen verstockte Wille der schwerstverschuldete Wille ist. Die Kirche hat die Macht, Gelübde zu commutiren und von Gelübden zu entbinden; Träger dieser Macht sind die Stellvertreter Gottes in der Kirche, die Bischöfe und der Papst. Die Gründe eines Ansuchens um Commutation oder Dispensation dürfen nicht gegen die Ehre Christi und das Heil der Kirche streiten. Von dem Gelübde der Virginität, welches in der feierlichen Profeß auf eine Ordensregel mit eingeschlossen ist, kann selbst der Papst nicht entbinden, wol aber von der durch den Empfang der kirchlichen Weihen übernommenen Verpflichtung zum ehelosen Leben.

Gegenstand eidlicher Betheuerungen sind zufällige Thätigkeitsäußerungen der Menschen, die als solche ihrer Natur nach kein Gegenstand einer vernünftnothwendigen und infalliblen Gewißheit

sein können. Diese Gewißheit soll da, wo man ihrer benöthigt, durch Berufung auf das Zeugniß Gottes sicher gestellt werden. Darum heißt schwören so viel, als Gott zum Zeugen anrufen. Die Eideshandlung ist an sich etwas Gutes und Löbliches als Bekenntniß des Glaubens an den allwissenden, wahrhaften und gerechten Gott, und als Mittel zum Schutze der angeklagten Unschuld und zur Beilegung von Streit und Hader; sie kann aber durch Mißbrauch zu etwas Schlimmem werden, zu dessen Verhütung die Erlaubniß zum Eide von bestimmten (bei Jerem. 4, 2 genannten) Bedingungen abhängig gemacht wird. Der Eid ist als Bekenntniß des Glaubens an Gottes Allwissenheit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ein religiöser Act; weil aber nicht die Gott gezollte Ehre, sondern eine menschliche Angelegenheit sein eigentlicher, besonderer Zweck ist, so kann man aus der Löblichkeit der häufigen Wiederholung anderer Religionshandlungen nicht auf die Löblichkeit einer häufigen Anwendung des Eides schließen; er soll als Nothmittel eben nur im Nothfalle gebraucht werden. Wie das Object des Glaubens Gott ist, und andere Creaturen nur insofern, als in ihnen die ewige Wahrheit Gottes durchleuchtet, so kann man auch nur bei Gott schwören; ein Schwur bei anderen Dingen wird secundärer Weise nur insofern zugelassen, als in denselben Gottes Wahrheit offenbar ist; z. B. ein Schwur beim Evangelium, bei den Heiligen. Anders verhält es sich in dem vom Obtestationseide zu unterscheidenden Execrationseide, in welchem der Schwörende etwas ihm theures Geschaffenes, z. B. sein Haupt, seinen Sohn, der göttlichen Gerechtigkeit verpfändet. Der Schwur inducirt gleich dem Gelübde eine unmittelbare religiöse Verpflichtung, aber in anderer Weise; der besondere Verbindlichkeitsgrund des Gelübdes ist die Gott schuldige Treue, der durch den Eid causirte Verbindlichkeitsgrund die Gott schuldige Ehrfurcht. Nun schließt jede Untreue eine Irreverenz ein, aber nicht umgekehrt jede Irreverenz gegen Gott eine specielle Untreue gegen Gott; darum ist unter den beiden speciell geheiligten Verbindlichkeiten des Gelübdes und Eides die Verbindlichkeit des Gelübdes die heiligere. Wie beim Gelübde, ist auch beim Eide eine Enthebung von der beschwornen Verbindlichkeit durch Dispensation aus Nothwendigkeitsgründen oder anderen moralisch annehmbaren Gründen zuläßig. Wenn die beschworne Verbindlichkeit etwas betrifft, was an sich unsittlich oder doch ein

Hinderniß des entgegengesetzten Besseren ist, so bedarf es keiner Dispensation, um die Verbindlichkeit ungiltig zu machen. Ist der sittliche Charakter der übernommenen Verbindlichkeit zweifelhaft, so kann jeder Bischof dispensiren. Betrifft sie aber etwas zweifellos Erlaubtes und Löbliches, so scheint, gemäß der Wichtigkeit der Sache, nur der Papst dispensiren zu können. Wie gewisse Personen wegen Mangel an sittlicher Fähigkeit nicht zum Eide zugelassen werden dürfen, so ist aus dem entgegengesetzten Grunde der vorausgesetzten höchsten Glaubwürdigkeit priesterlichen Personen kein Eid abzufordern, es wäre denn, daß es sich um höchst Dringliches und Wichtiges handeln würde, besonders in geistlichen Angelegenheiten.

Gegen die Religionspflichten versündigt man sich durch Superstition und Irreligiösität. Die Superstition ist sündhafter Cult und besteht darin, daß man entweder Gott durch Handlungen ehren will, die nicht zu seiner Ehre gereichen, oder daß man den Geschöpfen göttliche Ehren beilegt. Ungehörige Weisen, Gott zu verehren, sind solche, die entweder der ausdrücklich von Gott und der Kirche festgesetzten Ordnung zuwider, oder überflüssige, eitle Zuthaten zu den vorgeschriebenen Cultacten sind, und statt zur Erbauung, nur zum Ärgernisse dienen. Die superstitiöse Verehrung der Creaturen befaßt als besondere Arten unter sich die Abgötterei, die abergläubische Divination mit vielen Unterarten, und gewisse superstitiöse Gebräuche und Übungen, welchen man eine Kraft beilegt, die sie natürlicher Weise nicht haben können. Die Irreligiösität kehrt sich entweder unmittelbar gegen Gott selbst als frevelnde Versuchung Gottes und als Meineid, oder gegen heilige, gottgeweihte Dinge als Sacrilegium und Simonie.

Die über der juridischen Gesetzlichkeit hinausliegenden strengen moralischen Schuldigkeiten sind: die Dankbarkeit, die gerechte Strenge gegen Übelwollende und Indisciplinirte, die Wahrhaftigkeit. Die letztere hat zu besonderen sündhaften Gegensätzen Lüge, Verstellung, Heuchelei, Prahlerei, ungerechte Verkleinerung seiner selbst (ironia). Nicht strenge moralische Schuldigkeit als dem sittlichen Menschen ziemende Tugenden sind die Freundlichkeit, welche zwischen den sündhaften Gegensätzen der Schmeichelei und rücksichtslosen Begegnung steht, die Freigebigkeit, welche die rechte Mitte hält zwischen den Extremen des Geizes und der Verschwendung, die Billigkeit (epikeja).

Inbegriff aller Gebote der Gerechtigkeit ist der Dekalog, der lauter Gerechtigkeitspflichten enthält, anhebend mit den Religionspflichten, worauf im vierten Gebot die Pflichten der Pietät folgen, während die sechs übrigen das Gerechtigkeitsverhältniß unter Gleichen betreffen. Die der Gerechtigkeit entsprechende Gnadengabe ist die Pietät als innige Nächstenliebe, welcher die vierte und fünfte Seligkeit des Evangeliums zum Lohne verheißen ist. Die vierte Seligkeit ist zugleich auch der Gnadengabe der Stärke, die dem sittlichen Starkmuthe entspricht, zum Lohne verheißen.

Die sittliche Stärke ist die der Gerechtigkeit im Range zunächst stehende Tugend; man versteht unter ihr die entschiedene Abweisung aller Beeinträchtigungen des auf das Wahre und Rechte gerichteten vernünftigen Willens. Sie äußert sich als eine besondere, von den übrigen Tugenden verschiedene Tugend, soferne sie sich in der Bewältigung großer und schwerer Übel bewährt, welchen gegenüber sie in zweierlei Art siegen kann, durch Überstehen und durch Abtreibung (sustinendo et repellendo). Sie handelt mit wesentlicher Beziehung auf die irasciblen Affecte: Furcht und Wageluſt, die eine unterdrückend, die andere in die Schranken vernünftiger Mäßigung weisend, daher sie eben so weit von der sündhaften Verwegenheit, als von der unsittlichen Feigheit entfernt ist. Es ist leichter, die Wagelust zu zähmen, welche schon durch den Anblick der Gefahr gemäßigt wird, als der natürlichen Furcht Meister zu werden; daher ist Bewältigung der Furcht das primäre Moment im Begriffe der Tapferkeit. Sie ist aber nichts weniger als mit jener Furchtlosigkeit gleichbedeutend, die aus geistiger Stumpfheit, oder aus Hoffart oder aus unsittlicher Gleichgiltigkeit gegen jene Güter hervorgeht, die man im Kampfe gegen die Hindernisse des rechten, vernunftgemäßen Wollens einsetzen muß. Man kann dem Starkmuthe nur dann das Lob einer Tugend zollen, wenn er weiß und begreift, daß und was er zu wagen und einzusetzen habe, und wenn er sich zu einem solchen Einsatze aus tugendhafter Liebe zu höchsten und edelsten Gütern entschließt. Zum Wesen des sittlichen Starkmuthes als specifischer Tugend gehört es, die Furcht vor den schwersten sinnlichen Übeln zu überwinden; das furchtbarste derselben ist aber der Tod, und deßhalb der Starkmuth wesentlich Todesmuth, und zwar jenem Tode gegenüber, welcher dem Streben nach einem sittlichen Gute drohend entgegentritt. Die eminente Bethätigung

des sittlichen Starkmuthes ist das Martyrium, welches, vorausgesetzt daß es die Charitas zu seinem Motiv hat, eine That der höchsten sittlichen Vollendung ist. Als Martyrium ist nicht bloß der für die treue Festhaltung des Glaubens erlittene Tod anzusehen, sondern jedes andere mit dem Tode besiegelte Werk des christlichen Lebens, weil jedes gute und tugendhafte Werk ein praktisches Bekenntniß des christlichen Glaubens ist.

Die unter dem Starkmuth inbegriffenen Tugenden sind in Hinsicht auf den Muth des Angreifens (aggredi) die Großherzigkeit und Großthätigkeit (magnanimitas et magnificentia) — in Hinsicht auf den Muth des Ertragens die Geduld und die Beharrlichkeit. Sie sind, auf das specifische Object des Starkmuthes bezogen, integrirende Theile — in Hinsicht auf andere geringere Gefahren und Übel als potenzielle [1]) Theile des sittlichen Starkmuthes anzusehen. Die Großherzigkeit hat zu sündhaften Gegensätzen auf der einen Seite: ungemessenes Selbstvertrauen, Ehrsucht und eitle Ruhmbegierde, auf der anderen Seite den Kleinmuth; die Großthätigkeit steht zwischen den beiden Extremen des Wenigthuns und der übermäßigen Kraftverschwendung (consumtio, *βαναυσία*, *απυροκαλία*); der Beharrlichkeit sind Weichlichkeit und Hartnäckigkeit entgegengesetzt.

Die Maaßhaltung (temperantia) ist die vernunftgemäße Zügelung der Begehrungen natürlicher Triebe und Neigungen [2]). Das specifische Object dieser Tugendübung sind die lustreizenden Gegenstände, und die aus der Nichtbefriedigung des auf dieselben gerichteten Begehrens entspringenden Stimmungen der Unlust und Traurigkeit. Speciell wird die Tugend der Maaßhaltung auf die stärksten und heftigsten Reize, auf jene des Tast- und Geschmacksinnes bezogen, und bedeutet dann im engeren Sinne die vernunftgemäße

---

[1]) Vgl. oben S. 597, Note 1.

[2]) Differt ratione temperantia a fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis; nam temperantia retrahit ab his quae contra communem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggrediendas propter quae homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia secundum quod refrenat appetitum ab his quae maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo. 2, 2 qu. 141, art. 2.

Beherrschung des Nahrungs- und Geschlechtstriebes. Das Maaß der Beschränkung bestimmt sich nach der Rücksicht auf dasjenige, was zur Erhaltung des Individuums und der Gattung nothwendig ist [1]). Die Verletzungen dieser Tugend gereichen dem Menschen am meisten zur Schmach, weil sich der Unmäßige zum Vieh erniedrigt, und mehr als durch jede Sünde das Lichtvermögen seiner geistbegabten Seele verdunkelt und verläugnet; das Laster der Intemperanz ist bübisch und knechtisch. Die integrirenden Theile der Tugend der Temperanz sind Geschämigkeit und Ehrbarkeit. Die Geschämigkeit, d. i. die Scheu vor Dingen, mit welchen man sich nicht ohne Schande vor den Menschen beflecken kann, kann für sich wol nicht im strengsten Sinne als Tugend gelten, weil die wahre und eigentliche Tugend das Schlimme um seiner selbst willen meidet; gleichwol ist sie etwas Löbliches und Gutes, und insofern kann sie, obwol an sich nur ein Affect (passio), unter die Tugenden gerechnet werden. Greise, sittlich Bewährte und Lasterhafte werden nicht durch das Gefühl der Scham beherrscht, aber aus entgegengesetzten Gründen: letztere, die Lasterhaften, weil sie keine Scham kennen, die beiden ersteren, weil sie derselben als Motiv nicht bedürfen. Ehrbarkeit ist tugendhafte Schönheit der Seele, welche ebendeßhalb aus natürlichem Gefühle die schmachvolle Häßlichkeit des sinnlich rohen Verlangens verabscheut. Die besonderen Arten der sittlichen Maaß-

---

[1]) Necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter: Uno modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus et necessaria animali; alio modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit in III. Ethic., quod temperatus appetit delectabilia propter sanitatem vel propter bonam habitudinem. Alia vero quae ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quaedam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonae habitudinis; et his temperatus nullo modo utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quaedam vero sunt quae non sunt his impedimenta; et his moderate utitur pro loco et tempore et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo Philosophus dicit, quod etiam temperatus appetit talia delectabilia, quae scil. non sunt necessaria ad sanitatem vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia. 2, 2 qu. 141, art. 6.

haltung im engeren Sinne sind Mäßigkeit in Speise und Trank und die Keuschheit. Unter die Tugenden der Mäßigkeit gehört auch das Fasten, dessen Zweck ist, die sinnlichen Triebe einzuschränken, die Erhebung des Geistes zu den himmlischen zu beschwingen, und für die begangenen Sünden Buße zu thun. Um dieser heilsamen Zwecke willen war es angemessen, daß es durch göttliche und menschliche Gesetze in der Kirche für bestimmte Zeiten des kirchlichen Jahres zum Gebote gemacht wurde. Man bleibt an solchen Tagen bis zur neunten Stunde nüchtern, enthält sich der Fleisch- und Eierspeisen, und sättigt sich nur einmal. Zur Keuschheit gehört die Züchtigkeit als tugendhafte Geschämigkeit in Allem, was die geschlechtliche Sittlichkeit betrifft. Die Virginität als besondere Tugend besteht in der unbedingten Verzichtleistung auf alle geschlechtliche Lust. Ihr Motiv ist das Verlangen nach einer ungestörten Freiheit zur Betrachtung der ewigen himmlischen Dinge; sie steht deßhalb an sittlicher Würde in eben dem Grade über der Ehe, in welchem das geistige Heil über dem leiblichen Wohle, die himmlischen Dinge über den menschlichen Angelegenheiten, das contemplative Leben über dem mit irdischen Zwecken beschäftigten Weltleben steht. Auch Christus lebte jungfräulich und hatte eine Jungfrau zu seiner Mutter. Die Virginität ist nicht schlechthin die größte der Tugenden, da sie nicht letzter Zweck, welcher in Beschauung der himmlischen Dinge besteht, sondern Mittel zu demselben ist, daher die Übung der theologischen Tugenden und der gottesdienstlichen Pflichten, das Martyrium und Klosterleben im Range über der Bewahrung der Virginität steht; aber sie ist offenbar die höchste unter allen Keuschheitstugenden. Die Befriedigung der Geschlechtslust ist nicht als solche nothwendig mit einer Sünde verbunden [1]), obwol

---

[1]) Medium virtutis non attenditur secundum quantitatem sed secundum quod convenit rationi rectae; et ideo abundantia delectationis, quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et praeterea ad virtutem non pertinet, quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostenditur, quod actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit; alioquin

sie den Menschen von den Höhen der vollkommenen Tugend herabzieht (dejicit ab arce virtutis). Sie wird zur Sünde, wenn sie auf unerlaubte Weise geschieht, im Widerspruche gegen die der sittlichen Vernunft vorgeschriebene Ordnung und Art der Befriedigung. Die Unkeuschheit ist ein Hauptlaster, weil sie einen Gegenstand des heftigsten Begehrens zum Zwecke hat, und viele andere zur Erreichung desselben geschehende Sünden veranlaßt. Die Folgen der Unkeuschheit sind Geistesblindheit, Unberathenheit, kopfloses Dreingehen, Haltlosigkeit des Willens, grober Egoismus, Gotteshaß, Versinken im Irdischen, Entsetzen vor dem Jenseits.

Die der Maaßhaltung im strengeren Sinne secundär sich anschließenden Tugenden (virtutes potentiales) sind Enthaltsamkeit (continentia), Milde und Sanftmuth, Selbstbescheidung (modestia). Die Continenz kann entweder die gänzliche Enthaltsamkeit der Virginität und Viduität, oder den Widerstand des sittlichen Willens gegen die sinnliche Begierlichkeit bedeuten; im letzteren Falle steht sie unter der Temperanz, welche den sinnlichen Trieb in ihrer Gewalt hat und durchdringt, im ersteren Falle steht sie über der Temperanz, welche die erlaubte Befriedigung des Triebes in sich schließt. Die Tugenden der Milde und Sanftmuth sind auf Ermäßigung des Zornes gerichtet, die Sanftmuth, indem sie die gereizte Stimmung als solche dem Maaße der sittlichen Vernunft unterstellt, die Milde, indem sie die durch zornreizende Handlungen herausgeforderte Ahndung ermäßigt. Beide Tugenden stehen zwar, weil unmittelbar auf etwas Schlimmes sich beziehend, den unmittelbar auf das Gute gerichteten Tugenden nach, sind aber in ihrer Art vorzüglichste Tugenden, weil sie zu den Tugenden des höchsten Ranges disponiren, die Sanftmuth zur Selbstherrschaft, die Milde zur Charitas. Die unsittlichen Gegensätze beider sind Zornmüthigkeit und Grausamkeit. Die Selbstbescheidung bezieht sich auf alle gewöhnlichen, neben den heftigsten Reizungen der Gaumen- und Geschlechtslust noch denkbaren Versuchungen der Temperanz, und bethätigt

---

quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen, quod concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati, inquantum scil. ratio rebellis meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum Civ. Dei XIII, 13. 2, 2 qu. 152, art. 2.

sich in Absicht auf die Versuchung zu ungeordneter Selbsterhebung als Demuth, in Hinsicht auf ungeordnete Neugierde als Studiositas, die das Verlangen, etwas zu erfahren, auf das, was zu wissen frommt, beschränkt, in Hinsicht auf körperliche Bewegungen und Acte als Wohlanständigkeit, in Hinsicht auf die äußere Erscheinung, Kleidung u. s. w. als schlichte Decenz. Der Demüthige verzichtet in der Erkenntniß seiner Mängel auf unverdiente Geltung, und ordnet sich Anderen in Absicht auf das ihnen eignende Gute unter, was er an sich selbst nicht findet. Er erweist damit nicht den Menschen, sondern Gott die Ehre, dessen Gaben in jenen Anderen durchleuchten, ohne deßhalb die Gaben zu mißachten, die er selbst von Gott empfangen. Die Demuth geht aus der Gerechtigkeit hervor und ist die derselben im Range zunächst stehende besondere Temperanztugend; sie läßt verschiedene Grade zu, der heilige Benedict zählt deren zwölf auf. Der Demuth ist der Hochmuth entgegengesetzt, den Gott schon in der Sünde des ersten Menschenpaares so schwer gezüchtigt hat — der Studiositas die Neugierde, die etwas Unnützes oder aus schlimmen Absichten etwas zu wissen verlangt — der Wohlgezogenheit die ungezügelte Unterhaltungssucht und grämliche Mißgunst gegen jedes Vergnügen — der Decenz der äußeren Erscheinung die eitle und üppige Kleiderpracht.

Nachdem nun die sittliche Praxis, wie sie in der christlichen Lebensordnung durch Gottes Gesetz in allgemein verbindlicher Geltung festgestellt ist, nach ihren Grundzügen entwickelt worden, handelt es sich um die besonderen, durch Beruf und Lebensstellung bedingten Thätigkeiten der einzelnen Glieder der christlichen Gemeinschaft. Und in dieser Hinsicht stellt sich zuerst der Gegensatz hervor zwischen dem außerordentlichen Berufe einzelner Menschen, die Gott als besondere Werkzeuge zur Gründung und außerordentlichen Neubelebung göttlicher Institutionen dienen und zwischen dem Berufe der ordnungsgemäßen Erhaltung und Fortführung der gottbegründeten Institutionen. Die außerordentlich Berufenen werden mit besonderen außerordentlichen Gnadengaben (gratiae gratis datae) ausgerüstet, deren vornehmlich drei zu unterscheiden sind: die Prophetie, die Gabe der Sprachen und der Wunder; die erste bezieht sich auf das Erkennen, die zweite auf das Reden, die dritte auf das Handeln, obschon auch die Weissagung durch Worte und Geberden mitgetheilt wird. Die prophetische Begabung fällt nicht unter das

Genus der Tugenden, denn sie begründet keine habituelle Eigenheit im Menschen, indem sie ein vorübergehender Act Gottes auf den Menschen ist, und der Prophet wol im Lichte Gottes, aber nicht das Princip dieses übernatürlichen Lichtes selber schaut, während er in den Tugenden der Erkenntniß das Princip der Erkenntniß selber erfaßt, und in Kraft dieses Erfassens die gewonnene Erkenntniß vollkommen zur Form seiner Seele werden kann. Gegenstand der prophetischen Erkenntniß kann Alles sein, was im Lichte Gottes erkennbar ist; es wird Manches geoffenbart, was der Mensch an sich erkennen könnte, aber vom Propheten nicht gewußt wird, weil ihm der sinnliche Augenschein oder die nothwendigen Prämissen eines Schlußsatzes fehlen; Anderes liegt schlechthin außer dem Gesichtskreise der menschlichen Erkenntnißkraft, obwol es an sich intelligibel ist, wie das Mysterium der Trinität; Anderes endlich ist schon an sich kein Gegenstand einer Erkenntniß, weil es zufällig ist und der Zukunft angehört, und hierauf wird der Begriff der Prophetie im eigentlichsten Sinne beschränkt. Da der Prophet von der veritas prima als Princip, in welchem alle möglichen Gegenstände prophetischer Erkenntniß zur Einheit vermittelt sind, keine Anschauung hat, so ist er außer Stande, aus der ihm geoffenbarten Erkenntniß Anderes zu erschließen, was gleichfalls nur Gegenstand der Offenbarung ist; er weiß also niemals mehr, als ihm unmittelbar geoffenbart worden. Der Prophet ist sich dessen vollkommen gewiß, was er als Eingebung des heiligen Geistes erkennt; es gibt aber auch göttliche Antriebe, rücksichtlich welcher er nicht klar unterscheiden kann, ob er es durch sich oder durch göttliche Erleuchtung erkenne; und in diesem Falle kann er die Richtigkeit seiner Voraussicht nur vermuthen. Mittler der prophetischen Erkenntniß sind die Engel; die dämonischen Inspirationen können nur beziehungsweise Prophetien genannt werden, und müssen nothwendig von beschränkterem Umfange sein, weil die natürliche Erkenntniß der reinen Geister, wenn auch der menschlichen überlegen, doch beschränkt ist. Die Mittheilung der Prophetengabe ist von keinerlei Beschaffenheit des empfangenden Subjectes abhängig; gefiele es Gott, so könnte er aus Nichts Propheten schaffen, wie er Menschenseelen aus Nichts erschafft, um so viel weniger kann die natürliche Begabung einer bereits vorhandenen Menschenseele der absoluten göttlichen Wirksamkeit ein ungenügendes Substrat prophetischer Inspi-

rationen sein; selbst ein gottentfremdeter Wille und ein von Leidenschaften bewegtes Herz ist für Gott kein absolutes Hinderniß, da die prophetische Information nicht Wille und Gemüth, sondern den Verstand zum Subjecte hat, und auch nicht zum Zwecke persönlicher Heiligung des Propheten, sondern zum Heil und Frommen Anderer statt hat. Zum Wesen der Prophetengabe gehört die göttliche Erleuchtung, mit welcher eine besondere bildliche Information nicht nothwendig verbunden sein muß [1]); auch reicht letztere für sich allein nicht aus, den Informirten zum Seher zu machen, was er nur in Kraft göttlicher Erleuchtung sein kann. Der Geist des Propheten wird dem Sinnenleben, außer in der Verzückung, nicht entrückt, oder nur auf unvollkommene Weise, wenn er nämlich, wie im Traume, oder in tiefer Contemplation, die Anschauungen des inneren Sinnes nicht klar von den Bildern der Außendinge unterscheidet. Nicht jederzeit versteht der vom prophetischen Geiste Ergriffene den wahren gottgedachten Sinn dessen, was der Geist durch ihn spricht (so Kaiphas Joh. 11, 51); und auch der erleuchtetste Prophet ist ein der göttlichen Tiefe des ihn bewegenden Geistes nicht proportionirtes schwaches Werkzeug, das seinen Beweger nicht vollkommen fassen kann. Die mit bildlicher Anschauung verbundenen Offenbarungen stehen im Range unter den rein geistigen Anschauungen der Propheten, lassen aber unter sich selbst wieder mehrere Höhengrade unterscheiden; so ist das Schauen im wahren Zustande vollkommener, als das im Traume, die in Worten vernommene Offenbarung höher als die in anderen Zeichen ausgedrückte, noch höher im Range steht jene, in welcher nicht bloß

---

[1]) Si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor) aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae. Unde a quibusdam vocatur extasis prophetiae, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit.: Maxime propheta est qui in utroque praecellit, ut scil. videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat. 2, 2 qu. 173, art. 2.

das Wort, sondern der Sprechende selber geschaut wird, wobei es wieder darauf ankommt, ob es ein Engel oder Gott selbst ist, der spricht, wie er zu Moses und Jesaias gesprochen hat. Moses ist der größte unter den Propheten des alten Testamentes; er schaute gleich dem Apostel Paulus die Wesenheit Gottes selber, und zwar im wachen Zustande; er verkündete das Gesetz Gottes, während die späteren Propheten für das Gesetz Mosis sprachen, und beglaubigte die ihm verliehene Prophetengabe durch Wunder [1]). Da das prophetische Schauen in Bezug auf die göttlichen Dinge ein Schauen aus der Ferne ist, so kann es den mit Gott vereinigten Seligen nicht eigen sein. In der prophetischen Erleuchtung ist, soweit sie sich auf die Offenbarung des Glaubens bezieht, ein Fortschritt in der Zeit wahrzunehmen; man hat in dieser Beziehung die Zeiten vor dem Gesetze, unter dem Gesetze, nach Ablauf des Gesetzes zu unterscheiden. Die Väter vor Moses erkannten den allmächtigen Gott, die Einfachheit der göttlichen Substanz wurde erst durch Moses geoffenbart, die Dreiheit der Personen hingegen durch Christus. Die in jeder dieser Offenbarungsepochen zuerst mitgetheilte Grundoffenbarung steht im Range höher, als jede weitere innerhalb derselben Epoche darauf gebaute Offenbarung; also steht die an Abraham geschehene Offenbarung höher als jene an die übrigen Patriarchen, die an Moses höher als jene an die nachfolgenden Propheten, die an die Apostel höher als die ganze darauf gebaute Kirchenlehre. Daß im alttestamentlichen Glauben an das Mysterium der Incarnation eine stufenweise Entwickelung stattfand, ist schon früher erinnert worden. Der höchste Grad prophetischer Anschauung ist die Verzückung [2]),

---

[1]) Über Moses im Verhältniß zu David: Prophetia David ex propinquo attingit visionem Mosis quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accipit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione; visio tamen Mosis fuit excellentior quantum ad cognitionem Divinitatis; sed David plenius cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi. 2, 2 qu. 174, art. 4.

[2]) Hujusmodi abstractio, ad quaecunque fiat, potest ex triplici causa contingere: Uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo ex virtute daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio modo ex virtute divina, et sic loquimur nunc de raptu, prout scil. aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, secundum illud

in welcher der Menschengeist von der Mitwelt abgezogen und in Kraft des lumen gloriae zur Anschauung der ewigen Dinge entrückt wird. Obwol nun auch dieser Zustand zunächst das Erkennen des Menschen betrifft, so hat doch sein Begehren daran Antheil in Kraft einer höchsten Befriedigung, die ihm hiebei wird [1]). Darum spricht auch der Apostel Paulus von paradiesischen Genüssen, welche ihn während seiner Entrückung in den dritten Himmel entzückten. Man kann unter dem dritten Himmel, von welchem er spricht, entweder einen Ort, nämlich das Empyreum, oder die Charakteristik seines geistigen Erlebnisses verstehen, und letzteres wieder in dreifacher Weise, insofern darunter die höchste Art, das höchste Object und der höchste Grad der Vision verstanden werden kann. Als höchste dritte Art der Vision steht über der sinnlichen und imaginativen die intellectuelle; als höchstes, drittes Object der Vision steht über den Sternen und Engeln Gott; als höchster dritter Grad der Vision ist jener zu bezeichnen, welcher den Engelwesen der obersten unter den drei Hierarchien der Engel zukommt. Sowol die Auctorität des heiligen Augustinus, als die eigene Angabe des Apostels, er habe unaussprechliche Worte gehört, rechtfertigen die Annahme, daß er Gott selber geschaut habe. Während er geistig zu Gott entrückt war, hörte seine Seele nicht auf, Form seines Leibes zu sein, obgleich sie actuell von der sinnlichen Anschauung ganz und gar abgezogen war, und er selbst nicht wußte, ob in jenem Momente seine Seele mit dem Leibe vereinigt geblieben oder nicht. Eben deßhalb ist sein Zustand während der Verzückung nicht als Seligkeitszustand, sondern als prophetischer Zustand zu verstehen [2]).

Ezech. VIII, 3: Spiritus elevavit me inter coelum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei. 2, 2 qu. 175, art. 1.

[1]) Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cum scil. aliquis delectatur in his ad quae rapitur. Unde et Apostolus dixit se raptum non solum ad tertium coelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum. 2, 2 qu. 175, art. 2.

[2]) Divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae, de quo dicitur psalm. XXXV, 10: In lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per mo-

Die prophetische Gabe steht höher als die Gabe der Sprachen. Denn die Sprache ist zunächst ein Ausdruck der Vorstellungen, die prophetische Gabe aber Erleuchtung des Verstandes; die Sprachengabe bloß eine Kunde der Worte, die prophetische Einsicht aber von sachlichem Gehalte. Zudem ist die prophetische Gabe auch nutzreicher, denn sie erbaut unmittelbar, die Sprachengabe aber erst unter nachfolgender Auslegung; ohne prophetische Erleuchtung hätte der Sprechende selber keinen persönlichen Heilsgewinn; die Ungläubigen spotteten der Apostel am Pfingstfeste, die prophetische Rede aber greift in's Herz, indem sie dessen Geheimnisse an's Licht zieht. Um die Wirkung zu erzielen, welche durch das donum linguarum nicht sicher gestellt ist, gibt es eine gratia sermonis, sapientiae et scientiae, welche den Zweck hat, zu erleuchten, zu rühren und zu bewegen. Um dem Worte der Lehre Glauben zu verschaffen, theilt der Geist Gottes in der Kirche auch die Gabe der Wunder aus; auch bösen Menschen kann sie verliehen werden, kann aber dann nicht als Zeugniß für die Heiligkeit des Wunderthäters genommen werden.

Der specifische Charakter des Menschen ist seine Intellectualität; daher wird auch seine sittliche Lebensthätigkeit vornehmlich nach dem verschiedenen Verhalten seiner intellectiven Thätigkeit zu unterscheiden sein. Diese wird aber zuvörderst in die theoretische und praktische eingetheilt, daher auch die primären Hauptunterscheidungen der menschlichen Lebensthätigkeit in das active und contemplative Leben. Das active Leben besteht in der Übung der moralischen Tugenden; aus den intellectuellen Tugenden ist die Klugheit, als Ordnerin der moralischen Tugenden unter die Tugenden des activen Lebens zu rechnen. Die Übung der moralischen Tugenden ertheilt aber nebstdem auch die erforderliche Prädisposition zu den Functionen des contemplativen Lebens, indem sie die leidenschaftlichen Bewegungen des Gemüthes bezwingen und die aus dem Verkehre

---

dum formae immanentis: et sic beatos facit Sanctos in patria. Alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet. 2, 2 qu. 175, art. 3.

mit der Außenwelt entspringende Aufregung und Unruhe beschwichtigen. Das Ziel der Contemplation ist die Betrachtung der ewigen Wahrheit; das Glück dieser geistigen Anschauungen wird aber nicht mit einem Male, sondern in stufenweiser Erfassung, zuerst der Ausgangsprincipien, sodann der Folgerungen aus denselben, und endlich der aus diesen Folgerungen resultirenden höchsten Erkenntnisse selber gewonnen. Richard von St. Victor bezeichnet diese drei Stadien der betrachtenden Thätigkeit als cogitatio, meditatio (ungefähr gleichbedeutend mit Bernhard's consideratio), contemplatio. Der Modus aber der in diesen drei Stadien statthabenden intellectiven Thätigkeit wird schärfer und bestimmter durch Dionysius als durch Richard angegeben. Dionysius versinnlicht den Modus durch die drei Arten räumlicher Bewegung, geradlinige, schiefe, kreisförmige Bewegung; die geradlinige Bewegung bezeichnet das Aufsteigen von der sinnlichen zur intellectiven Erkenntniß; die schiefe Bewegung das ratiocinirende Fortschreiten in der intellectiven Erkenntniß; die aus der Einkehr zu sich und aus der Erhebung über das ratiocinirende Denken gewonnene Höhe der Erkenntniß befähigt zur kreisförmigen Bewegung, d. h. zur vollkommensten geistigen Thätigkeit, welche frei von aller Difformität der geradlinigen und schiefen Bewegung einfach Gott zugewendet ist — zur intuitiven Erkenntniß der ewigen Wahrheit. Die Contemplation gewährt das anhaltendste Glück auf Erden; denn sie hat das Ewige und Wandellose zu ihrem Objecte, hat kein Contrarium neben sich, und ist eine Thätigkeit des incorruptiblen Intellectes, welche ohne körperliche Anstrengung und Abmüdung vor sich geht. Das contemplative Leben ist an sich dem thätigen Leben unbedingt vorzuziehen. Aristoteles gibt acht Gründe hiefür an, welche durch die Worte der Schrift und der heiligen Lehrer bestätigt werden. Die Contemplation beschäftigt sich im Unterschiede vom thätigen Weltleben mit rein intelligiblen Objecten, daher unter den allegorischen Repräsentationen beider Lebensweisen Rachel und Lia der triefäugigen, erstere bereits durch die Bedeutung ihres Namens: visum principium ihren Vorzug andeutet (Gregor d. Gr.). Die contemplative Thätigkeit vermag, ihren höchsten Grad ausgenommen, länger anzuhalten, als jene des thätigen Weltlebens; daher heißt es von Maria, daß sie unabläßig zu den Füßen des Herrn saß. Einzig die contemplative Thätigkeit gewährt ungestörten Genuß: Martha turbabatur, Maria epulabatur

(Aug.). Zum Glücke des contemplativen Lebens genügt der Mensch leicht sich selbst; desto mehr gehört zum weltlichen Glücke (Luc. 10, 41). Das contemplative Leben trägt seinen Zweck mehr in sich selbst, als das active (Ps. 26, 4); es ist eine Art Feier (Ps. 45, 2), hat das Göttliche zu seinem Objecte, und ist in seinen Functionen von den Thätigkeiten der sensiblen Seele nicht abhängig. Einen neunten Grund gibt noch Christus selbst an: Luc. 10, 43; wozu Augustinus bemerkt: A te auferetur aliquando onus necessitatis, aeterna est dulcedo veritatis. Gleichwol behauptet beziehungsweise das active Leben den Vorzug; denn, wie Aristoteles sagt, ist das Philosophiren allerdings besser, als das zeitliche Werben und Gewerben, dieses hingegen besser als Nothleiden. Auch ist es denkbar, daß man bisweilen in den Functionen des activen Lebens mehr Verdienst erringe, als in jenen des contemplativen Lebens, wofern man nämlich aus heiligem Liebeseifer sich von den seligen Genüssen des beschaulichen Lebens losreißt. An sich steht der sittliche Werth der Contemplation höher, da sich in ihr die heilige Liebe unmittelbar auf Gott bezieht, während die sittlichen Tugenden des thätigen Weltlebens zunächst auf die Erfüllung der Pflichten der Nächstenliebe abzwecken.

Die menschliche Gesellschaft scheidet sich in die zwei Sphären der staatlichen und kirchlichen Gemeinschaft. Erstere zweckt auf das gemeine Beste im Zeitlichen, letztere auf Erlangung der ewigen Seligkeit ab. In jeder dieser beiden Sphären gibt es eine Abstufung der Stände, Ämter und Rangverhältnisse. Der Unterschied der Stände wird durch den Gegensatz von Herrn und Knecht, Freien und Dienenden begründet; in geistlicher Hinsicht unterscheidet man eine servitus peccati und servitus justitiae, und rücksichtlich letzterer (wie auch ersterer) einen Stand der Anfänger, Fortgeschrittenen, Vollkommenen. Die geistliche Vollkommenheit ist von der christlichen Charitas abhängig, und besteht primär in Erfüllung der Gebote, secundär in Befolgung der Räthe, welche auf Beseitigung dessen, was der vollkommenen Erfüllung der Gebote hinderlich sein kann, abzwecken. Die geistliche Vollkommenheit hat ihre Stufen; die höchste Vollkommenheit würde darin bestehen, Gott so zu lieben, wie er es verdient; dieß ist keiner Creatur möglich. Die nächstfolgende Stufe ist, mit dem höchsten Maaße der geschaffenen Kraft lieben; dieser Grad ist wenigstens in diesem Leben nicht erreichbar.

So bleibt denn für dieses zeitliche Leben nur jener tiefere Grad, wornach die Liebe zum mindesten so kräftig ist, daß sie jedes Hinderniß der Liebe zu Gott beseitigt. Vom Stande sittlicher Vollkommenheit muß man den kirchlichen Stand der Vollkommenheit unterscheiden; man kann ersterem angehören, ohne zugleich dem letzteren, und umgekehrt. Um dem kirchlichen Stande der Vollkommenheit anzugehören, muß man feierlich gewisse Verbindlichkeiten auf sich genommen haben; die Religiosen die Verbindlichkeit der Weltentsagung, die Bischöfe die Verpflichtung der Hingabe des Lebens für ihre Gläubigen. Der bischöfliche Stand ist der schlechthin vollkommenste Stand in der Kirche, wie das königliche Amt im Staate [1]). Der Stand der Religiosen steht wol an sich höher, als jener der Weltgeistlichen; es ist aber schwieriger, im Verkehre mit der Welt seine Pflicht zu erfüllen, als in der klösterlichen Abgeschiedenheit, und insofern hat die treue Verwaltung des seelsorgerlichen Amtes oder Archidiaconates ein höheres sittliches Verdienst als die treue Pflichterfüllung des Religiosen — obschon nicht unbedingt, da bei letzterem die in der Strenge seiner Regel gelegenen Schwierigkeiten seiner Leistungen in's Gewicht fallen. An Würde steht der Priester höher als ein Religioser ohne sacramentale Weihen; daher versündigt sich auch der Priester schwerer gegen das Heilige, als der nicht geweihte Religiose, obwol dieser wieder Verpflichtungen abzutragen hat, von welchen jener frei ist. Die geordnete Verschiedenheit der kirchlichen Stände soll die harmonische Mannigfaltigkeit der Naturordnung und der staatlichen Societät auf einer höheren Stufe im Reiche der Gnade wiederholen; die Verschiedenheit der Ämter ist eine in der Idee des Gesellschaftsorganismus, der hierin dem menschlichen Einzelorganismus gleicht, bedingte Nothwendigkeit, und ermöglicht möglichst Vielen eine wirksame Betheiligung am öffentlichen Leben der Kirche; die Abstufung der Ämter und Dienste gehört zur Wohlordnung des Ganzen, und dient zum Schmuck und zur Schönheit der Kirche. Die Kirche ist in dieser Hinsicht die Regina circumdata varietate (Psalm 40) — ornata, wie die Glosse hinzufügt, doctrina apostolorum, confessione martyrum, puritate virginum, lamento poenitentium.

---

[1]) Über die Pflichten der Regenten: Reg. Princip. I, c. 15. Vgl. Bd. I, S. 797. 798.

B.

Von den Mysterien des christlichen Heiles.

I. Von Christus als Bringer des Heiles.

a. Zweck der Incarnation.

Der Zweck der Menschwerdung Gottes war die Wiedererneuerung der sündigen Menschheit. Auf diesen Zweck deuten alle von den heiligen Lehrern angegebenen Ursachen der Incarnation hin: die Vergewisserung des menschlichen Glaubens und der Zuversicht auf Gott, die Erweckung heiliger Liebe zu Gott, die Versichtbarung des Tugendideales in einem menschlichen Vorbilde, die Belehrung über die hohe Würde der menschlichen Natur, die Überführung des Hochmuthes der auf die eigene Kraft bauenden Selbstgerechtigkeit, die Demüthigung der hoffärtigen Engelgeister und die Beseitigung des menschlichen Wahnes von der Größe ihres rein geistigen Wesens, die Erlösung der Menschen aus der Knechtschaft der Sünde. Außerdem gibt es hiefür nach dem heiligen Augustinus noch viele andere Gründe, welche über die menschliche Spür- und Fassungsgabe erhaben sind; aber so viel ist gewiß, daß die angegebenen Gründe eine Nothwendigkeit der Incarnation nur mit Rücksicht auf die durch die Sünde bewirkte Schwächung, Herabdrückung und Zerrüttung der menschlichen Natur beweisen [1]), und auch da nur eine relative Nothwendigkeit anzeigen, da der Allmacht Gottes auch viele

---

[1]) Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinae sapientiae, et justitiae rectitudine perfectus a Deo ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo deserto Deo collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus carne assumta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde Augustinus super illud Joannis: Verbum caro factum est: Caro te obcoecaverat, caro te sanat; quoniam sic venit Christus, ut carnis vitia exstingueret. 3 qu. 1, art. 3.

andere Mittel zur Wiedererneuerung der Gefallenen zu Gebote gestanden hätten. Andererseits kann, eben in Hinsicht auf die Allmacht Gottes, der Eintritt der Incarnation auch für den Fall, daß der Mensch nicht gesündigt hätte, nicht schlechthin in Abrede gestellt werden. Jedenfalls ist die Incarnation als höchster Grad und innigste Art der Selbstmittheilung ein der höchsten Güte und Trefflichkeit Gottes vollkommen würdiger Act, und alle dawider vorgebrachten Gründe lassen sich leicht beseitigen [1]). Man sagt, eine Einigung von Gott und Mensch sei wegen des großen Abstandes beider und der vielen zwischen beiden befindlichen Mittelstufen von Wesen unzukömmlich und undenkbar. Aber der Mensch hat ja Gott zum Ziele und soll sich geistig mit ihm einigen; der incarnirte Gottmensch ist ihm Bürge für die Gewißheit dieser zukünftigen Einigung geworden, und ein Beweis, daß die göttliche Natur ohne Verlust ihrer Vollkommenheit und ohne Alteration des Menschenwesens eine innigste Vereinigung mit der menschlichen Natur eingehen kann. Hieraus, so wie aus den vorhin bemerkten Ursachen erhellt auch, warum die Incarnation statt hatte, trotzdem, daß Gott mit Umgehung derselben die Menschenerlösung hätte bewirken können. Man sagt, der Zweck der Incarnation sei in seiner Beschränkung auf das Menschenwohl ein zu enger und begränzter für Gott, welcher das universellste Agens ist. Aber auch die menschliche Natur hat, an der Gränze stehend, wo Geisterreich und Körperwelt sich berühren, und beiden angehörend, eine gewisse Universalität; daher Gott in der Vereinigung mit der Menschennatur universeller wirken kann, als in irgend welcher anderen Verbindung mit geschöpflichen Naturen und Kräften. Man fragt, warum Gott nicht auch Engel geworden sei, wie er Mensch geworden? Die Antwort ist: die an sich Gott näher stehende englische Natur bedarf keines solchen Mittlers zur geistigen Weckung und Erhebung, wie der von der Sinnenwelt beeinflußte Mensch; der gefallene Engel ist vermöge der Beharrlichkeit seines einmal entschiedenen Willens unverbesserlich und unerlösbar; und endlich eignet sich die englische Natur nicht als werkzeugliches Organ göttlicher Wirksamkeit, da Natur und Person im Engel nicht auseinandertreten, wie in dem aus Materie und Form zusammengesetzten Menschen. Gerade der größere Abstand

---

[1]) Gent. IV, c. 53. 55.

des Menschen von Gott rechtfertigt die Convenienz der Menschwerdung Gottes; zudem war es angemessen, daß im Menschen, dem Terminus und Letztgeschaffenen aller Creaturen, deren Vorhandensein sein Bestand voraussetzt, die Einigung mit dem ersten Principe vollzogen würde, ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur. Da die Menschwerdung ohne Vermischung der Creaturen erfolgte, so ist der Einwand grundlos, als ob das Incarnationsdogma dem Glauben an die überweltliche Erhabenheit und reine Geistigkeit Gottes Gefahr drohte. Es ist zuzugeben, daß dieses Dogma zu mancherlei Irrthümern Anlaß gegeben; aber einer weit größeren Zahl von Irrungen hat es vorgebeugt, und zudem haben die aus falscher Deutung entsprungenen Irrungen nur eine desto sorgfältigere und umsichtigere Prüfung und Erforschung des richtigen Sinnes der Incarnationslehre veranlaßt. Man sagt, daß das Opfer der Selbstentäußerung des menschgewordenen Gottes zu groß war, wenn deßungeachtet nicht einmal alle Menschen selig werden. Aber in Vergleich mit der göttlichen Güte erscheint alles Gute der Geschöpfe als etwas Geringes; daß nicht alle Menschen selig werden, ist nicht in der Unzureichendheit der göttlichen Opferthat, sondern im freien Willen der Menschen gegründet, den Gott nicht aufheben wollen kann, weil sonst das Gute, was die Menschen leisten sollen, ohne Verdienst und Anspruch auf Lohn wäre.

Sollten die Zwecke der Menschwerdung erreicht werden, so mußte sie zur rechten Zeit eintreten [1]). Es war nicht angemessen, daß sie unmittelbar nach Adam's Sünde statt hatte; denn der aus Hoffart gefallene Mensch konnte erst durch die volle Entwickelung des Verderbens der Sünde zum tiefgefühlten, demuthsvollen Bedürfniß der Erlangung gelangen; die rechte Ordnung im Walten Gottes bedingt ein allmähliges und stufenweises Fortschreiten, die Würde des göttlichen Erlösers forderte den Vorantritt einer langen Reihe von Herolden; endlich sollte der Eifer der Erlösten nicht alsbald wieder erkalten, was doch um so früher geschehen wäre, je früher die That der Erlösung vollzogen worden wäre. Umgekehrt durfte die Incarnation nicht bis an's Ende aller irdischen Zeit hinausgeschoben werden; denn sie sollte ja die causa efficiens aller in der Zeit zu erwerbenden sittlichen Vollkommenheit werden und

---

[1]) 3 qu. 1, art. 5 et 6.

dem gänzlichen Abhandenkommen aller Gotteserkenntniß und Gottesfurcht zuvorkommen; und endlich sollte der Glaube in allen Formen, nicht bloß als fides futura, sondern auch als fides praesentis et praeteriti zur Erscheinung kommen.

b. Modus der Incarnation.

Indem der göttliche Logos die menschliche Natur angenommen, ist er zum hypostatischen Träger derselben und zu einer aus zwei Naturen bestehenden gottmenschlichen Person geworden. Man hat unter Natur das specifische Quid eines Gegenstandes [1], unter göttlicher und menschlicher Natur somit das specifische Quid des göttlichen und menschlichen Seins zu verstehen. Diesen Begriff von Natur vorausgesetzt, läßt sich eine Incarnation des Wortes nur unter Bewahrung der beiderseitigen Wesenseigenthümlichkeiten der göttlichen und menschlichen Natur denken. Denn die göttliche Natur ist als incorruptible unwandelbar; und da sie zugleich ingenerabel ist, so läßt sich keine Wandelung der menschlichen Natur in die göttliche denken. Die göttliche Natur muß im incarnirten Worte neben der menschlichen bestehen, da sie nicht Form eines Körpers sein kann, mithin der menschliche Körper Christi eine vom Logos

---

[1]) Nomen naturae a nascendo est dictum vel sumtum; unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura: Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium hujus generationis; et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus; secundum quod Philosophus dicit in II. Physic., quod natura est principium motus in eo, in quo est per se et non secundum accidens. Hoc autem principium vel forma est vel materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo, quod generatur, scil. essentia speciei quam significat definitio, inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boëthius definit naturam (lib. de duabus naturis) dicens: Natura est unamquamque rem informans specifica differentia, quae scil. complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam vel quodquid est sive quidditatem speciei. 3 qu. 2, art. 1.

verschiedene Wesensform haben muß, in deren Kraft eben die Menschheit Christi besteht. Gleichwol muß man sich die Einigung beider Naturen als eine persönliche denken; denn sollte der Begriff der Incarnation Wahrheit haben, so mußte die göttliche Natur zum Träger der menschlichen werden; das heißt mit anderen Worten eben so viel, als daß die göttliche Natur das Persönlichkeitsprincip der gottmenschlichen Person Christi sei. Die Möglichkeit dessen läßt sich nicht in Abrede stellen, da Natur und Person zwei verschiedene Begriffe sind, deren einer die Wesenseigenheit, der andere die Subsistenz einer rationalen Natur bedeutet; demzufolge kann die unmischbare und unmittheilbare göttliche Natur doch zugleich als Subsistirendes auch Träger einer wesensverschiedenen Natur sein. Die gottmenschliche Person Christi ist vermöge ihrer Subsistenz in zweien sie constituirenden Naturen eine persona composita zu nennen, obwol sie an sich, als das Eine, den beiden Naturen Subsistente nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist. Daß die Menschheit Christi für sich nicht Person ist, drückt sie nicht unter die übrigen Menschenindividuen herab, die als solche Personen sind; so wenig als die sensitive Natur dadurch herabgewürdigt wird, daß sie im Menschen aufhört, das esse completivum zu sein, was sie im Thiere ist. Vielmehr, wie die sensitive Natur durch ihre Aufnahme in die intellective an Würde gewinnt, so die menschliche durch ihre Aufnahme in die göttliche [1]). Um den anypostatischen Charakter der Menschheit Christi zu wahren, glaubten Einige die Wesensverbindung zwischen Leib und Seele Christi in Abrede stellen zu müssen. Aber sie übersahen, daß in allen übrigen Menschen die Vereinigung von Leib und Seele nur darum ein hypostatisches Sein des Individuums bewirke, weil die Art der Vereinigung auf Hervorbringung eines solchen hypostatischen Seins abzweckt. Bei Christus war dieß nicht der Fall, ohne daß deßhalb die Einigung zwischen Leib und Seele bei ihm weniger innig geworden wäre; denn die Aufnahme in ein Höheres benimmt den Subjecten der Aufnahme nichts an Kraft und Würde, sondern erhöht Beides. Auch in Christus mußte die Seele als formirendes Lebensprincip des Leibes wirken, und konnte in dieser Function nicht durch den Logos supplirt werden, welcher wol allgemeines Lebensprincip ist,

---

[1]) 3 qu. 2, art. 2.

aber nicht Formalprincip irgend eines Körpers sein kann. Die Einigung zwischen Gottheit und Menschheit in Christo kann weder als Wesenseinigung noch als bloß accidentelle Einigung genommen werden, sondern muß ein Mittleres zwischen beiden sein; und dieses Mittlere findet sich durch Unterscheidung der Begriffe Natur oder Wesen und Hypostase. Indem nämlich die Wesenseinigung ausgeschlossen wird, bleibt noch die hypostatische Einigung, die als solche schon mehr als eine bloß accidentelle Einigung ist. Demnach ist die zweite der drei von Petrus Lombardus hierüber vorgebrachten Ansichten [1]) nicht bloß eine Ansicht, sondern die Lehre der katholischen Kirche selber. Die hypostatische Einheit der Naturen in Christo ist die innigste Einigung von Göttlichem und Menschlichem, welche bei dem unendlichen Abstande beider von einander möglicher Weise statt haben kann; sie geht in gewisser Hinsicht sogar der Einigung von Leib und Seele im Menschen voran, da sie in einer göttlichen Person ruht, welcher eine ungeschaffene, durch sich selbst subsistirende Einheit zukommt, während jede andere Einheit außer den göttlichen Personen, mithin auch jene von Leib und Seele, eine participative Einheit ist [2]). Man kann die Vereinigung der beiden Naturen in Christus ein Werk der Gnade nennen, sofern man unter Gnade den gnädigen Willen Gottes versteht, der ohne Vorausgang irgend eines menschlichen Verdienstes [3]) diese Einigung veranstaltet hat.

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 349 ff.

[2]) Unio incarnationis praeeminet unitati numerali, ratione scil. unitatis divinae personae; non autem ratione naturae humanae, quae non est ipsa unitas divinae personae, sed est ei unita. 3 qu. 2, art. 9.

[3]) Daß keine Präcedenz der Verdienste der anhypostatischen Menschheit Jesu statt haben konnte, versteht sich von selbst; aber auch Andere konnten keinen vollgiltigen Anspruch auf die Gnade der Incarnation des Wortes erwerben: Sed neque etiam opera alterius cujuscunque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno: Primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quae est virtutis praemium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem Incarnationis, cum sit in esse personali, transscendit unionem beatae mentis ad Deum, quae est per actum fruentis; et ideo non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito; principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo nec ipsa gratia, quia est merendi principium. Unde multo minus Incarnatio cadit sub merito, quae est

Man kann die Gnade dieser Einigung, sowie die ihm vom ersten Momente seines Lebens an zu Theil gewordene Fülle der Gnaden für etwas Natürliches an ihm nehmen, soweit nämlich die göttliche Natur in ihm die Ursache von Beidem ist; nicht aber in dem Sinne, als ob die Erlangung dieser Gnaden im menschlichen Wesen Christi ihren bewirkenden Grund gehabt hätte [1]).

Die Incarnation vollzog sich, indem die göttliche Natur die menschliche Natur annahm. Princip und Ziel der Annahme war die göttliche Natur, Princip an sich als wirksame Ursache der Union, Ziel (Terminus) als Person und hypostatischer Träger der angenommenen Menschennatur. Da die Gottheit auch im Hinwegsehen von ihrer dreipersönlichen Subsistenz noch als persönliche Wesenheit zu denken ist, so kann man auch im Hinwegsehen von der Dreieinigkeit von einer Menschwerdung Gottes reden. Da die göttliche Natur Princip oder wirksame Ursache der Annahme der Menschheit ist, so müssen alle drei Personen als Princip der Annahme gedacht werden; Terminus der Annahme kann aber dem voraus Gesagten zufolge nur Eine der drei Personen in Gott sein, und zwar was immer für eine aus ihnen, weil jede derselben der anypostatischen Menschheit das desiderirte persönliche Suppositum darbietet. Vermöge ihrer unbegränzten göttlichen Macht könnte jede der göttlichen Personen auch zwei oder mehrere numerisch verschiedene Menschennaturen annehmen; und umgekehrt könnte eine numerisch Eine anypostatische Menschennatur von zweien oder sämmtlichen drei göttlichen Personen angenommen werden, so daß dieselben, wie Ein Gott, auch Ein Mensch wären. Ungeachtet dieser Möglichkeiten

---

principium gratiae secundum illud Joannis I, 17: Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Tertio, quia Incarnatio Christi est reformativa totius humanae naturae, et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis; quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturae. 3 qu. 2, art. 11.

[1]) Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum hujus gratiae; et hoc convenit toti Trinitati, scil. hujus gratiae esse activum principium. 3 qu. 2, art. 12.

aber war es am zukömmlichsten, daß gerade der Sohn Gottes Mensch wurde; denn er ist als das ewige Wort des Vaters die similitudo exemplaris aller Werke Gottes [1]), er ist als Conception der ewigen Weisheit die Weisheitsquelle der Menschen, die eben in Erlangung der Weisheit ihre specifische Vollendung erringen sollen; er ist als Sohn Gottes von Natur die ewige Vorbildung aller durch Adoption zu erlangenden Sohnschaft Gottes; das Wort der ewigen Weisheit war der rechte Arzt für den kranken Schaden, der zuletzt und zuhöchst im falschen und ungeordneten Begehren nach Wissen (1 Mos. 3, 5) seinen Grund hatte. Dieser Zukömmlichkeit von Seite des Logos entsprach die Congruität für die Union von Seite der menschlichen Natur, welche im Unterschiede von der vernunftlosen Creatur einer solchen Union würdig [2]) und hinsichtlich ihrer Erlösungsbedürftigkeit im Unterschiede von der englischen Natur [3]) einer solchen Union bedürftig war.

---

[1]) Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo, sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam sed personalem conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit, restaurat. 3 qu. 3, art. 8.

[2]) Similitudo imaginis attenditur in humana natura, secundum quod est capax Dei, scil. ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem; non autem ex eo, quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est majus; sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale. 3 qu. 4, art. 1.

[3]) Quidam dicunt angelum non esse assumtibilem, quia a principio suae creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subjaceat generationi et corruptioni; unde non posset in unitatem divinae personae assumi, nisi ejus personalitas destrueretur; quod neque convenit incorruptibilitati naturae ejus, neque bonitati assumentis; ad quam non

Der Sohn Gottes hat die Menschheit angenommen, nicht die abstracte oder allgemeine, wie sie im Menschengedanken existirt oder in Gott existirend gedacht wird, oder wie sie in allen menschlichen Personen außer ihm subsistirt, sondern eine concrete, leibhafte und individuelle Natur aus Adam's Geschlechte; letzteres, weil für Adam's Schuld Genugthuung zu leisten war, ferner um Adam's Geschlecht zu adeln und Gottes Macht zu zeigen, die auch aus der corrupten Natur des Geschlechtes Adam's eine so treffliche und vollkommene Natur, wie die menschliche Natur Christi, hervorbilden konnte. Der Sohn Gottes hat die menschliche Natur vollständig angenommen, nach ihrer leiblichen und seelischen Existenz, nach ihrer sensitiven und intellectiven Begabung. Er hatte einen wahrhaften, und zwar aus irdischem Stoffe [1]) gebildeten Leib angenommen; er wäre sonst nicht wahrhaft Mensch geworden, wäre nicht leidensfähig gewesen, wie es doch der Zweck der Menschwerdung forderte; seine sinnefällige Erscheinung wäre ein Gottes unwürdiges Blendwerk gewesen [2]). Da der Leib, der zu ihm gehö-

---

pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumta corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumtionis angelicae naturae. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personae; et sic nihil praeexistens ibi corrumpetur. Sed deest congruitas ex parte necessitatis; quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile. Ibidem.

[1]) Hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem evexit. Unde in Ephesina synodo legitur verbum S. Theophili dicentis: Qualiter artificum optimi, non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes in admiratione sunt, sed vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suae disciplinae demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex Dei Verbum non aliquam pretiosam materiam corporis coelestis apprehendens ad nos descendit, sed in luto magnitudinem suae artis ostendit. 3 qu. 5, art. 2.

[2]) Figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem; si enim secundum omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit. Convenientius ergo fuit, ut apparitiones Veteris Testamenti essent secundum apparentiam tantum quasi figurae; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit

rigen Seele entbehrend, nur in äquivoker Weise Leib genannt werden kann, so war durch die Annahme des menschlichen Leibes von selbst auch die Annahme einer menschlichen Seele involvirt [1]), die als Form eines Menschenleibes nothwendig eine intellective Seele sein mußte [2]). Da die Seele dem Range nach zwischen Gott und den Körperwesen steht, und die Menschennatur nur in Kraft ihrer Intellectualität zur Aufnahme in die hypostatische Union mit dem Logos befähigt war, so kann man allerdings sagen, daß der Logos den Menschenleib unter Vermittelung der menschlichen Seele angenommen habe, womit aber weder seiner unmittelbaren Macht über den Leib derogirt [3]), noch die Gleichzeitigkeit der Annahme von Leib und Seele in Abrede gestellt werden will [4]). Der Logos konnte

---

Apostolus 2 Col. II, 17: Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi. 3 qu. 5, art. 1.

[1]) Ein anderer Grund lautet: Verbum est fons vitae, sicut prima causa vitae effectiva; sed anima est principium vitae corporis tanquam forma ipsius; forma autem est effectus agentis. Unde ex praesentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum; sicut ex praesentia ignis potest concludi quod corpus cui ignis adhaeret, sit calidum. 3 qu. 4, art. 3.

[2]) Si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam sed bestialem; quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. 3 qu. 5, art. 4.

[3]) Duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem secundum quod creaturae causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse; et sic propter infinitatem suae virtutis Deus immediate attingit quamlibet rem causando et conservando; et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Alius autem ordo est, secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem; et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum; quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius in Eccl. Hier. Et ad hunc ordinem pertinet assumtio humanae naturae a Verbo Dei quod est terminus assumtionis; et ideo per animam unitur carni. 3 qu. 6, art. 1.

[4]) Gegen den Einwurf, daß die Verbindung des Logos mit dem Leibe auch im Verscheiden Christi fortdauerte: Nihil prohibet aliquid esse causam alicujus quantum ad aptitudinem et congruitatem; quo tamen remoto illud non tollitur; quia etsi fieri alicujus dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet; sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante; eo recedente adhuc amicitia remanet;

weder den Leib noch die Seele der Zeit nach früher angenommen haben; den Leib nicht, weil er erst durch die Seele ist — die Seele nicht, weil es gegen ihre Natur ist, zu sein, ehe sie mit dem Leibe vereinigt ist, dessen Form sie ihrem Begriffe zufolge ist. Zudem hätte sie im entgegengesetzten Falle eine eigene Subsistenz haben müssen, der sie, wofern doch ihre Einigung mit dem Logos eine hypostatische sein sollte, hätte beraubt werden müssen — oder sie wäre vor der Incarnation bereits mit dem Logos vereinigt gewesen, könnte aber sodann nicht gleicher Natur mit den übrigen Menschenseelen sein, welche erst im Momente ihrer Vereinigung mit den Körpern geschaffen werden. Überhaupt hat der Sohn Gottes nicht in den constitutiven Theilen der menschlichen Natur das Ganze derselben, sondern umgekehrt in und mit dem Ganzen die Theile angenommen; denn sein Wille war auf Annahme des Ganzen als solchen gerichtet, daher auch von dieser Seite die zeitliche Präcedenz in der Annahme des einen aus beiden Theilen ausgeschlossen ist.

Der durch die hypostatische Union nicht aufgehobene Wesensunterschied der göttlichen und menschlichen Natur in Christo macht es nothwendig, die menschliche Natur zur göttlichen in das Verhältniß eines gnadenreichen Empfangens sich gestellt zu denken [1]). Schon selber die Aufnahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union mit dem Logos ist Gnade, und zwar eine ganz singuläre, sonst nirgend mehr vorkommende Gnade; eben diese gratia unionis mußte aber weiter eine Überfülle aller jener Heilsgnaden zur Folge haben, die auch anderen Menschen zu Theil werden [2]); und in Folge dieser Überfülle vermochte er allen Anderen zum

et sic etiam si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem; tamen pulchritudine cessante adhuc durat copula conjugalis. Et similiter separata anima remanet unio Verbi Dei ad carnem. Ibidem.

[1]) Quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam. 3 qu. 7, art. 1.

[2]) Quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiae ejus. 3 qu. 7, art. 9.

Mittler und Spender der himmlischen Gnaden zu werden [1]), was selber wieder eine Gnade ist und die gratia capitis genannt wird. Die gratia capitis fällt demnach mit der gratia personalis sachlich zusammen, und beide gehören in das Genus der unmittelbar auf das Wirken abzweckenden gratia habitualis, im Unterschiede von der gratia unionis, welche auf das dem Wirken vorangehende menschliche Sein der Person Christi abzweckt. Die gratia unionis verhält sich daher auch, wol nicht der Zeit, aber der Sache nach, als Prius zur habituellen Gnade Christi, wie es auch der Ordnung in der Sendung der göttlichen Personen gemäß ist [2]); an die Aufnahme der Menschheit in die Gottheit des Sohnes war der Eingang aller Gnaden des Geistes in die Menschheit als natürliche, unzertennliche Folge geknüpft [3]).

Christus besaß die Fülle der habituellen Gnaden, d. h. er besaß sie in vollkommenster Weise und besaß sie in allen ihren Arten. Er hatte demnach kraft ihrer auch alle Tugenden an sich; wenn in ihm der Habitus des Glaubens nicht [4]), der Habitus der Hoffnung

---

[1]) Hierauf war ja die Verleihung der Gnaden an Christus abgezweckt: Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam; sicut ignis qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. Ibidem.

[2]) Missio autem Filii secundum ordinem naturae prior est missione Spiritus sancti; sicut ordine naturae Spiritus sanctus procedit a Filio et a sapientia dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturae habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. 3 qu. 7, art. 13.

[3]) Gratia enim causatur in homine ex praesentia Divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis. Unde dicitur Ezech. XLIII, 2: Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splendebat a majestate ejus. Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Ibidem.

[4]) Objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab objecto. Et ideo excluso quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem a primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam. Unde in eo fides esse non potuit. 3 qu. 7, art. 3.

nur relativ vorhanden war [1]), so ist dieß nicht so gemeint, als ob ihm das Gute, welches in diesen Stimmungen liegt, gefehlt hätte, sondern daß er über jene Unvollkommenheiten erhaben war, zufolge welcher die Tugenden des Glaubens und Hoffens allen anderen Menschen nothwendig sind [2]). Er besaß in Kraft der ihm einwohnenden Gottheit alle Gnaden übermenschlicher Wirkungsfähigkeit in ungetheilter Einheit [3]), auch die Gabe der Prophetie, die ihm zukam, da er nebstdem, daß er vom Anfang an als Gottschauender schon Comprehensor war, während seines Erdenwallens auch noch Viator gewesen ist [4]). In Christus war die Fülle der Gnade schlecht-

---

[1]) Christus a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, et ideo virtutem spei non habuit; habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, licet non habuerit fidem respectu quorumcunque; quia, licet plene cognosceret omnia, per quae totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad ejus perfectionem pertinebant; puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare. 3 qu. 7, art. 4.

[2]) Fides et spes nominant effectus gratiae cum quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam; inquantum scil. fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet, quod in Christo, qui est auctor gratiae, fuerint defectus quos important fides et spes; sed quicquid est perfectionis in fide et spe, in Christo est multo perfectius; sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu objecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris. 3 qu. 7, art. 9.

[3]) Sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores; ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum et alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; inquantum enim Divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo, sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis hujusmodi gratiae dividuntur, non autem in Christo. 3 qu. 7, art. 7.

[4]) Fides est eorum quae non videntur ab ipso credente: et similiter spes est eorum quae non habentur ab ipso sperante; sed prophetia est eorum quae sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viae. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia. 3 qu. 7, art. 8.

hin, nicht bloß relativ, wie in den Heiligen nach Maaßgabe ihres Fassungsvermögens und Berufes [1]); denn ihm wurde das vollste Maaß zu Theil, über welches hinaus es kein höheres mehr gibt, da eine Creatur sich nicht inniger mit Gott einigen kann, als die Seele Christi, und sein Gnadenbesitz als Quelle alles anderen creatürlichen Gnadenbesitzes das universelle und causative Primum im Genus des Gnadenbesitzes ist. In dieser Hinsicht kann allerdings die Fülle der Gnaden in Christo eine unbegränzte genannt werden [2]), obwol sie in Hinsicht auf die Seele Christi, ihren creatürlichen endlichen Träger, eine begränzte genannt werden muß. Sie ließ in ihrer absoluten Fülle, die vom Anfange an in Christo vorhanden war [3]),

---

[1]) Beata Virgo dicta est plena gratia non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia quae potest haberi; nec ad omnes effectus gratiae: sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam; quia scil. habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa a Deo, ut esset scil. mater Unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera, secundum quod aliquis est divinitus praeordinatus ad altiorem vel inferiorem statum. 3 qu. 7, art. 10.

[2]) Gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur; quia scil. habet quicquid potest pertinere ad rationem gratiae, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet; eo quod secundum propositum Dei cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. I, 6: Gratificavit nos in dilecto Filio suo: sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest. 3 qu. 7, art. 11. Eben daraus erklärt sich, daß alle Gnade jeder Art von Christus ausgeht: Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam principio universali in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit, ejus virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, inquantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi. 3 qu. 7, art. 9.

[3]) Finis gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi major unio creaturae rationalis ad Deum quam quae

keine weitere Mehrung zu, eine Steigerung des erschöpfenden Vollmaaßes gibt es nicht; demnach kann die Stelle Luc. 2, 52 nur eine successiv bedeutsamere und augenfälligere Hervorstellung ihrer Wirkungen besagen wollen [1]).

Zufolge der in ihm thronenden Gnadenfülle ist Christus das Haupt des mystischen Leibes der Kirche, indem er im absoluten Vollbesitze der Gnade jenes Verhältniß zur Kirche einnimmt, in welchem das Haupt zum Leibe steht. Wie das Haupt den Vorrang vor allen anderen Gliedern des Leibes hat, die vollkommensten Thätigkeiten übt und einen gubernirenden Einfluß auf die Bewegungen und Functionen der übrigen Glieder ausübt: so ist Christus über alle anderen Glieder der Kirche erhaben, überragt sie an Vollkommenheit und übt durch die von ihm ausgehende Gnade auf die Glieder der Kirche einen bestimmenden und leitenden Einfluß. Vermöge des Antheiles, welchen die Leiblichkeit der Menschen als Werkzeug der sittlichen Functionen der Menschenseele am sittlichen Menschendasein hat, und zufolge der dereinstigen Redundanz der jenseitigen geistigen Verherrlichung in's leibliche Sein der Verklärten ist Christus auch in Hinsicht auf das leibliche Dasein der Menschen als Haupt der Kirche zu erkennen. Christus ist das Haupt der gesammten Menschheit, auch der Ungläubigen, der Sünder, der Menschen aus vorchristlichen Zeiten; man muß eben zwischen actuellen und potenziellen Gliedern des mystischen Leibes Christi unterscheiden: und die graduellen Unterschiede der Einigung mit Christus

---

est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiae. Sic igitur manifestum est, quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiae. Sed neque etiam ex parte subjecti; quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et planus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. 3 qu. 7, art. 12.

[1]) In sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos; et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, inquantum scil. aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit; et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate, quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quae sunt ad Deum, et in his quae sunt ad homines. Ibidem.

berücksichtigen. Zuhöchst und vornehmlich ist er Haupt derjenigen, die mit ihm in der Verherrlichung Eins sind; weiter zunächst auch Jener, die in der Liebe mit ihm Eins sind; hierauf folgt als dritte Stufe die Einigung mit ihm im Glauben; sodann kommt sein Verband mit Jenen, die vorläufig nur potenziell ihm angehören, aber zur actuellen Einigung vorherbestimmt sind; endlich jene Weltmenschen, welche nicht vorherbestimmt sind, und wenigstens bis zu dem Augenblicke, wo sie ungebessert und unbekehrt von diesem Leibe abscheiden, in einem potenziellen Zusammenhange mit Christus stehen. Da alle geistbegabten Wesen zu Einem Ziele bestimmt sind, nämlich zur ewigen Anschauung Gottes, da ferner Christus über allen geistbegabten Wesen steht, nicht bloß über allen Menschen, sondern auch über allen Engeln, die gleichfalls die Influenz der Gnade Christi erfahren [1]), so ist Christus Haupt, nicht bloß der Menschen, sondern auch der Engel [2]). In Hinsicht auf die immerwährende Beeinflussung des Leibes Christi durch die Gnade kommt es Christo allein zu, Haupt der Kirche zu sein; in Hinsicht auf die äußere Leitung können auch andere Menschen Häupter der Kirche sein, aber nicht aus eigener Macht und Kraft, wie Christus, und mit Beschränkung auf dieses irdische Dasein, und weiter mindestens auch auf eine bestimmte Zeit desselben, wie in der Oberherrschaft des jeweiligen Papstes — oder überdieß auch noch auf ein räumlich begränztes Gebiet in der Kirche, wie es in Ansehung der einzelnen Bisthümer der Fall ist. Wie Christus Haupt der Kirche, so ist der Teufel das Haupt der Gottlosen, nicht in Kraft eines innerlich bestimmenden Einflusses, wie ihn Christus auf die Kirche übt [3]), sondern insoweit die Bösen durch ihre Gottentfrem-

---

[1]) Humanitas Christi ex virtute spiritualis naturae scil. divinae potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scil. secundum unionem personalem. 3 qu. 8, art. 4.

[2]) Influentia Christi super homines principaliter quidem est quantum ad animas; secundum quas homines conveniunt cum angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus. Ibidem.

[3]) Licet diabolus interius non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum. 3 qu. 8, art. 7.

dung unter die Herrschaft und Leitung des Teufels fallen und dem von ihm angestrebten Zwecke sich dienstbar machen [1]). Am vollkommensten wird der Antichrist die Bosheit des Satans in sich aufnehmen, aber nicht nach Art einer hypostatischen Union mit dem Satan, und auch nicht zufolge einer persönlichen Einwohnung des Satans in ihr [2]), daher er auch nicht in dem umfassenden Sinne Haupt der bösen Menschen genannt werden kann, in welchem Christus das Haupt der Kirche ist. Er bildet in seinem Verhältnisse zum Satan und zu den bösen Menschen den schlechten und abgeschwächten Gegensatz der Menschheit Christi in ihrem Verhältnisse zu Gott und Kirche [3]).

Der Vollbesitz der Gnaden mußte zunächst auf die Erkenntnißkraft der Seele redundiren, und in ihr unmittelbar und mittelbar eine ihrer Würde und Bevorzugung entsprechende Einsicht, Weisheit und Wissenschaft causiren [4]). Da Christus schon als Erdenwanderer

---

[1]) Gubernator non semper suggerit singulis subjectis, ut suae voluntati obediant; sed proponit omnibus signum suae voluntatis, ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propria sponte; sicut patet in duce exercitus, cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui ab initio peccat, ut dicitur 1 Joann. III, propositum est omnibus ad sequendum; quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, inquantum ipsum imitantur, secundum illud Sap. II, 24: Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum, qui sunt ex parte illius. Ibidem.

[2]) Non dicitur in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem; quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in lib. de eccles. Dogm. (c. 83); sed per malitiae effectum. 3 qu. 8, art. 8.

[3]) Sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiae, ita antichristus et membrum diaboli, et tamen est caput malorum. Ibidem.

[4]) Si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offuscatur per majus; sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina, ita quod majus sit in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aëris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae, quae est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum. 3 qu. 8, art. 9.

Gott selber schaute, so kam ihm die scientia beata zu, und zwar vermöge seiner innigsten Einigung mit Gott, die ihres gleichen nicht hat, im vollkommensten Maaße, mehr als allen anderen zur Anschauung Gottes aufgenommenen Seligen. Nebstdem aber mußte ihm jede andere Art des Erkennens zukommen, deren die menschliche Seele fähig ist; wie demnach die Seele Christi das ewige Wort und die Dinge im Worte schaute, so mußte sie die Dinge auch in ihrer eigenthümlichen Natur und kraft ihrer, der specifischen menschlichen Erkenntnißkraft proportionirten und vom intellectus possibilis recipirten Ideen erkennen [scientia in fusa] [1]) — und endlich durfte ihm auch die durch die eigene Selbstthätigkeit des intellectus agens zu erzeugende Erfahrungskenntniß, die vom Sinnlichen ausgeht (scientia acquisita) nicht abgehen [2]), und zwar mußte sie nach ihrem vollkommenen Modus, als selbst gefundene, nicht von anderen Menschen erlernte Erkenntniß in ihm vorhanden sein [3]).

---

[1]) Gegen den etwaigen Einwurf, daß die scientia infusa neben der scientia beata überflüssig wäre: Dispositio se habet ad perfectionem dupliciter: Uno modo sicut via ducens ad perfectionem; alio modo sicut effectus a perfectione procedens; per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, qua tamen adveniente calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formae. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata est via ad scientiam quae per demonstrationem acquiritur; qua tamen acquisita potest remanere cognitio quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam quae est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata. 3 qu. 9, art. 3.

[2]) In anima Christi fuit non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra faciunt, ut Philosophus dicit in I. de Coelo, multo minus in anima Christi fuit aliquid frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem. Propria autem operatio intellectus agentis est, facere species intelligibiles actu, abstrahendo eos a phantasmatibus.... Et ideo, quamvis aliter scripserim III. Sent., qu. 3, art. 3, q. 5, dicendum est, in Christo fuisse scientiam acquisitam. 3 qu. 9, art. 4.

[3]) Cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scil. inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem, est praecipuus; modus autem

Die scientia acquisita ist eigentlich die specifisch dem Menschen angehörige Erkenntnißart, die scientia infusa Christi ist die dem Engel, die scientia beata die der Gottheit connaturale Weise des Erkennens, die Seele Christi demnach zum Theilhaben an der englischen und göttlichen Erkenntnißart erhoben. Die Seele Christi vermag in der scientia beata die Schranken ihrer Creatürlichkeit nicht zu überschreiten; demnach begreift sie nicht die ungeschaffene unendliche Gottheit, erkennt daher auch dasjenige nicht, was ohne je wirklich zu werden oder geworden zu sein, bloß als Möglichkeit in Gottes Macht steht; wol aber erkennt sie Alles, was im Vermögen der Creaturen liegt, zwar nicht durch Anschauung, wenn und so lange das Mögliche nicht wirklich geworden ist, aber in einem die möglichen Entwickelungen des Möglichen in sich fassenden Begriffe des Wirklichen. In Kraft der scientia infusa besaß der intellectus possibilis Christi die Kenntnisse, welche der Mensch in Kraft seines natürlichen Lichtes erringen kann (obwol die irdische Leiblichkeit die volle Entfaltung seines geistigen Vermögens beschränkt), und wußte weiters alles dasjenige, was der Mensch nur durch gnadenvolle Erleuchtung wissen und erkennen kann; er besaß auch jene Erkenntnisse, welche erst der vom Leibe abgeschiedenen Seele einigermaaßen zugänglich sind [1]), und weiter alle Einsichten der gotterleuchteten Weisen, der Propheten, und jede andere durch Gottes Gnade vermittelte Einsicht, nur in weit vollkommenerem Maaße, in eminentem Grade.

---

qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur in Ethic.: Ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit; bonus autem rursus et ille, qui bene dicenti obedit. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam; praesertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem secundum illud Joel. II: Laetamini in Domino Deo vestro, qui dedit vobis doctorem justitiae. Ibidem.

[1]) Anima humana in statu hujus vitae, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitae anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per se ipsam cognoscere, et hoc praecipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor; unde anima ejus poterat cognoscere substantias separatas per modum quo cognoscit anima separata. 3 qu. 11, art. 1.

Da die Seele Christi unmittelbar Gott selber schaute, so bedurfte sie nicht der Hilfe der sinnlichen Vorstellung, um sich die in Kraft der scientia infusa erlangten Erkenntnisse actuell zu vergegenwärtigen; obwol durch Reichthum und Gewißheit der Erkenntniß die connaturale Einsicht der Engel überragend, steht die scientia infusa Christi doch insoweit der englischen Erkenntniß nach, als sie wenigstens der Möglichkeit einer Verbildlichung und ratiocinativen Verdeutlichung unterliegt, weil sie Erkenntniß, nicht eines reinen Geistes, sondern eben eines Menschengeistes ist. Auch darin steht sie unter der englischen Erkenntniß, daß die durch die supranaturale Information des möglichen Verstandes Christi erzeugten Ideen von geringerem Umfange sind, und deßhalb der Zahl nach mehrere sein müssen [1]), als die connaturalen Ideen der Engel, die je höher ihre Träger in der himmlischen Hierarchie stehen, desto universeller sind, daher auch die Engel in ihren geistigen Habitualitäten sich in aufwärts steigender Ordnung immer mehr der absoluten Einfachheit Gottes annähern [2]). Christus besaß in Kraft der scientia infusa alle Erkenntniß, welche der intellectus possibilis fassen kann, damit dessen Bestimmung erfüllt werde, vermöge welcher er derjenige ist, quo est omnia fieri. Das Gleiche gilt nun auch in Absicht auf die scientia acquisita vom intellectus agens, der seinem Begriffe nach dasjenige ist, quo est omnia facere. Die Möglichkeit einer solchen Universalität und Vollständigkeit der Erfahrungskenntnisse bei beschränkter äußerer Erfahrung erklärt sich aus der eminenten natürlichen Begabung der Seele Christi, die durch Sagacität oder Auffassung und durch Schlüsse aller Art den Mangel an Anschauung und Wahrnehmung ersetzte. Zudem ist das Erkenntnißgebiet der scientia acquisita an sich beschränkter, und schließt mancherlei aus, was der scientia infusa angehört; daher man auch nicht sagen kann, daß bei so vollkommener Ausbildung des thätigen Ver-

---

[1]) Zach. III, 9 dicitur, quod super lapidem unum i. e. Christum, sunt septem oculi. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerint plures habitus scientiae. 3 qu. 11, art. 5.

[2]) Scientia animae Christi est infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad hujusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens. Ibidem.

standes die Ertheilung einer scientia infusa vom Überflusse gewesen wäre [1]).

Wie im Wissen, steht die Seele Christi auch im Können Gott an Art und Umfang der Bethätigung nach; sie weiß und kann nicht Alles und nicht in derselben Art, wie Gott es weiß und kann. Da aber das Können von etwas seiner Natur nach mehr erfordert, als das bloße Wissen um dieselbe Sache [2]), so muß das Können der Seele Christi enger begrenzt sein als das Wissen [3]), und Allmacht kann ihr zufolge ihrer Endlichkeit schlechterdings gar nicht zukommen [4]). Ihrer Natur nach hatte sie die Befähigung zu allen der Seele als intellectivem Formprincip des Leibes zustehenden Functionen; in Kraft der Gnade vermochte sie selbsthandelnd auf anderen geistigen Wesen erleuchtend einzuwirken; die auf die Ausführung des Erlösungswerkes abzweckenden Wunder vermochte sie nur als Werkzeug des Logos zu wirken; für das ausschließlich der göttlichen Allmacht zukommende Schaffen und Vernichten der Dinge ist sie selbst nicht einmal als bloßes Instrument der göttlichen Thätigkeit verwendbar.

Dem Gesagten zufolge hatte die Seele Christi von Natur aus

---

[1]) Secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia, quae per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia praeterita, praesentia et futura, quae tamen cognovit per scientiam inditam. 3 qu. 12, art. 1.

[2]) Plus est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam; sicut plus est lucere et illuminare, quam solum lucere. 3 qu. 13, art. 1.

[3]) Nulla autem res est, ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitae; quaedam tamen sunt, quae non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio et alia hujusmodi. Et ideo anima Christi quae cum sit creatura, est virtutis finitae, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiae; et inter cetera manifestum est quod non potest creare seipsam. Ibidem.

[4]) Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium de div. nom., inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quae possunt habere rationem entis; quod est habere omnipotentiam. Ibidem.

keine Macht, dem ihr eignenden Körper eine von seiner natürlichen Disposition abweichende Beschaffenheit zu ertheilen. Sie konnte also nicht bewirken, daß der Körper nicht leidensfähig sein solle; der Logos aber, in dessen Macht es gestanden wäre, dieß zu bewirken, wollte es nicht bewirken, weil ein leidensfähiger Körper den Zwecken der Incarnation angemessen war. Denn der Gottmensch sollte für die Sünden der Menschen Genugthuung leisten; er sollte durch die Passibilität seines Fleisches die Wahrhaftigkeit der Menschwerdung Gottes beweisen (Joh. 20, 25 ff.) und durch starkmüthiges Ertragen der menschlichen Schwächen und Gebrechen das Muster heiliger Geduld abgeben. Für den Willen Christi bestand kein Zwang, die allgemeine Schwäche der menschlichen Natur, so weit sie mit der Gnadenfülle seiner heiligen Seele und dem Zwecke der Incarnation vereinbar war, anzunehmen. Denn für's Erste ist die sogenannte natürliche Nothwendigkeit jener Schwächen, welche in der naturnothwendigen Beschaffenheit seines aus der irdischen Materie gebildeten Leibes begründet war, ihrem Begriffe nach von der durch äußere Nöthigung verursachten Zwangsnothwendigkeit verschieden. Weiters war die Übernahme der durch jene natürliche Schwäche und Leidensfähigkeit ermöglichten wirklichen Leiden Christi auch von Seite des menschlichen Willens Christi keine Schuldigkeit, da er im Stande der reinsten sündenlosen Unschuld war [1]; mithin war sie etwas Freiwilliges [2], und blieb dieß auch da, wo die necessitas naturalis unter actueller Erduldung unverschuldeter Leiden für den

---

[1]) Causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex: Una quidem remota, quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed haec causa impediebatur per originalem justitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntarie assumsisse. 3 qu. 14, art. 3.

[2]) Prägnant und schön hebt Thomas die Beziehung Christi auf einen dreifachen Zustand der Menschheit hervor: Cum sint tres status hominum: scil. innocentiae, culpae et gloriae; sicut de statu gloriae assumsit comprehensionem, et de statu innocentiae immunitatem a peccato; ita et de statu culpae assumsit necessitatem subjacendi poenalitatibus hujus vitae. 3 qu. 13, art. 3.

Leib in eine necessitas coactionis übergieng [1]). Diese necessitas coactionis konnte eben nur zufolge des Willens Christi eintreten, und war für seinen menschlichen Willen bloß eine (freiwillig anerkannte) necessitas naturalis. Von der menschlichen Schwäche, welche Christus auf sich nahm, war selbstverständlich die Sünde ausgeschlossen. Er war frei von der Erbschuld [2]) und von jeder sündhaften Begierlichkeit, die von der Passibilität des menschlichen Leibes wol zu unterscheiden [3]) und eben so wenig mit dem ordnungsmäßigen Begehren der leiblichen Triebe nach Nahrung u. s. w. zu verwechseln ist. So verhält es sich mit den Affecten der Traurigkeit und des Zornes Christi; der Affect der Furcht konnte nur aus Voraussicht eines kommenden Übels, nicht aber aus etwaiger Ungewißheit über das, was kommen soll, eintreten; der Affect der Verwunderung war seiner Seele insofern möglich, als ihr neben der scientia beata und scientia infusa auch ein der Erweiterung fähiges Erfahrungswissen zukam.

Man hat an der Menschheit Christi als etwas Geschaffenem

---

[1]) Si loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriae naturae necessitati subjacuit et clavi perforantis, et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scil. naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta. 3 qu. 14, art. 2.

[2]) Christus non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vere a Spiritu sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam. 3 qu. 15, art. 1.

[3]) Inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum naturaliter sunt obedientes rationi; non autem vires corporales vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animae vegetabilis, ut patet in I. Ethic., c. ult. Et ideo perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis; excludit autem fomitem peccati; cujus ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem. 3 qu. 15, art. 2.

das quo est und quod est zu unterscheiden. Die anhypostatische Menschheit ist in ihrer Zusammensetzung aus Leib und Seele lediglich das quo est des Menschseins Christi; das Sein selber kommt ihr nur zufolge ihrer Annahme durch den Logos zu, der als hypostatischer und persönlicher Träger das Sein hat. Da sie ihm nun nicht bloß accidentell inhärirt, sondern persönlich eigen ist, als eine neu hinzugetretene Habitudo seiner präexistenten Persönlichkeit, so wird sein Esse durch Annahme der Menschheit nicht verdoppelt, indem es eine und dieselbe Person ist, welche Gott und welche zugleich Mensch ist [1]). Anders verhält es sich vermöge der Zweiheit der Naturen in Christo mit dem Wollen und Wirken Christi, weil Wille und Wirksamkeit in der Natur eines Seienden begründet sind. Christo den menschlichen Willen absprechen, heißt seine menschliche Natur verstümmeln; und wer glaubt, daß die Menschheit Christi als Instrument der Gottheit keinen eigenen Willen haben konnte, übersieht eben, daß jedes Instrument nach seiner Art gebraucht wird [2]), und mithin die Menschheit Christi dem Logos in ihm derart als Werkzeug diente, daß sie mit eigenem Willen seine Antriebe vollführte, gleichwie auch in den Heiligen das Wollen und Voll-

---

[1]) Si est aliqua forma vel natura, quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid: sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona; aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasin, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. 3 qu. 17, art. 2.

[2]) Proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente; diversimode tamen secundum proprietatem naturae ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem: instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore; instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem ejus; sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in I. Polit.. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum Divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem. 3 qu. 18, art. 1.

bringen durch Gott gewirkt wird. In dem menschlichen Willen der Seele Christi ist von selbst auch schon das Vermögen der Wahl und Überlegung eingeschlossen, welches im Unterschiede von der Willenspotenz als solcher (voluntas naturalis) die voluntas rationis genannt wird. Obwol die voluntas rationis vermöge ihres natürlichen Abscheues gegen das an sich Schlimme (z. B. Tod u. s. w.) etwas Anderes wollen konnte, als Gott, so war doch die voluntas rationis immerfort im Einklange mit dem göttlichen Willen, und daher auch zur Erwählung des Schlimmen disponirt, welches der natürliche Wille verabscheut. Das eigenthümliche Begehren der sinnlichen Natur, welches gleichfalls participativer Weise Wille genannt werden kann (voluntas sensualis), ließ der Logos vor dem Leiden innerhalb gewisser Schranken gewähren. Von einer Contrarietät zwischen dem Willen des Logos und der voluntas rationis einerseits und der voluntas naturalis oder voluntas sensualitatis andererseits kann keine Rede sein. Denn die voluntas naturalis und die voluntas sensualitatis lehnten sich in keiner Weise auf gegen den vor der voluntas rationis ergriffenen göttlichen Willen der Selbsthingabe Christi für das Heil der Menschheit [1]). Auch der natürliche Wille wollte das Heil der Menschheit, aber es war nicht seine Sache, dieß mit Beziehung auf etwas Anderes, das sich als Mittel dazu verhält, zu wollen. Der sinnliche Wille aber konnte, weil in eine tiefer liegende Sphäre gewiesen und darin abgeschlossen, sich gar nicht zu einer bewußten Opposition gegen jenen absoluten Zweck des göttlichen Willens erheben. Ferner hielten sich thatsächlich sowol der natürliche als der sinnliche Wille innerhalb der ordnungsgemäßen Schranken ihres Begehrens, ohne jenen absoluten Willen zu hemmen oder zu verzögern [2]); und umgekehrt war ihnen die Äuße-

---

[1]) Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quamdam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum; puta si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, et aliquis ejus consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non erit contrarium voluntatis; nisi forte intantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum; tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. 3 qu. 18, art. 6.

[2]) Si enim homo vult unum secundum appetitum rationis, et vult aliud

rung ihres naturgemäßen Begehrens vom göttlichen Willen und von der voluntas rationis verstattet und frei gegeben, mithin ihre Äußerung kein Widerspruch gegen den Willen des Logos und den wahlfreien Entschluß der menschlichen Seele Christi. Aus dem Gesagten ergibt sich in weiterer Folge eben sowol, daß in Christo neben dem göttlichen Wirken eine menschliche Thätigkeit statt hatte [1], als auch, daß diese Thätigkeit mit seiner menschlichen Natur vollkommener zusammenstimmte, als in irgend einem anderen Menschen, indem die sensitive Thätigkeit nach ihrer sittlichen Bestimmbarkeit vollkommen von seinem vernünftigen Willen beherrscht war, und die nicht sittlich bestimmbaren Functionen des animalischen und vegetativen Lebens mit seinem Willen vor sich giengen, indem es sein freier Wille war, daß die sinnliche Seite in ihm nach ihren natürlichen Gesetzen wirken und leiden sollte. Wenn man nun, in Rücksicht auf den Unterschied zwischen actus hominis und actus humanus in jedem die specifisch menschliche Thätigkeit als Eine erkennt (indem am actus hominis das specifisch Menschliche, das rationell Bestimmte fehlt) — so wird noch weit mehr die menschliche Thätigkeit und Wirksamkeit Christi als Eine erkannt werden müssen, da die verschiedenen Functionen seiner menschlichen Natur weit harmonischer geordnet sind als in jedem anderen Menschen.

Es fragt sich nun, welche Prädicate aus der hypostatischen Einigung der Menschheit mit der Gottheit für die Person Christi an sich und nach ihren inneren Verhältnissen, so wie nach ihren

---

secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus in tantum praevaleat, quod vel immutet vel retardet appetitum rationis; sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Ibidem.

[1]) Operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei: sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scil. illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis simul illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint duae operationes specie differentes secundum ejus duas naturas; quaelibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio et una sanatio. 3 qu. 19, art. 1.

Verhältnissen zum göttlichen Vater und zum menschlichen Geschlechte sich ergeben. Kann man erstlich sagen, daß Christus Einer und Eines (Unus et Unum) sei? Wären in Christo zwei Personen, so wäre er nicht Einer, sondern Zwei (Duo in gen. masc.); wären in ihm zwei Supposita, so müßte das Zahlwort duo wenigstens in genere neutro von ihm prädicirt werden. Ist aber in Christus nur Ein Suppositum, so ist er nicht bloß Unus, sondern auch Unum. Denn eine Zweiheit ist in Christo bloß rücksichtlich der Naturen, deren eine, die menschliche, sich von Christo nicht in abstracto, sondern nur in concreto aussagen läßt, weil sie nicht für sich, sondern nur kraft ihrer Annahme durch ihren persönlichen Träger besteht, daher wenigstens in Beziehung auf das esse Christi nur ein Unum vorhanden ist [1]). Weil das Gottsein und Menschsein Christi Ein gemeinsames Suppositum haben, so kann jede der beiden supponirten Naturen in concreto eine von der anderen ausgesagt werden; man kann daher sagen: Deus est homo — und: Homo est Deus [2]). Aus demselben Grunde kann auch, was dem Menschensohne zukommt, vom Sohne Gottes ausgesagt werden und umgekehrt; aber man kann nicht, was der menschlichen Natur an sich zukommt, auf die göttliche übertragen [3]), und von der gött-

---

[1]) In mysterio divinae Trinitatis natura divina praedicatur etiam in abstracto de tribus personis; et ideo simpliciter potest dici quod tres personae sint unum. Sed in mysterio Incarnationis non praedicantur ambae naturae in abstracto de Christo; et ideo non potest simpliciter dici, quod Christus sit duo. 3 qu. 17, art. 1.

[2]) Mit Beziehung auf die unmittelbar vorausgehende Anmerkung hier eine andere Stelle: Tres personae divinae conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito; et ideo non praedicantur de invicem. In mysterio autem Incarnationis naturae quidem, quia distinctae sunt, de invicem non praedicantur, secundum quod significantur ut in abstracto (non enim natura divina est humana): sed quia conveniunt in supposito, praedicantur de se in vicem in concreto. 3 qu. 16, art. 1.

[3]) In divinis realiter est idem persona cum natura; et ratione hujus identitatis divina natura praedicatur de Filio Dei; non tamen est idem modus significandi; et ideo quaedam dicuntur de Filio Dei quae non dicuntur de divina natura; sicut dicimus, quod Filius Dei est genitus, non tamen dicimus, quod natura divina sit genita. Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus, quod Filius Dei passus est; non autem dicimus, quod divina natura sit passa. 3 qu. 16, art. 5.

lichen Natur auf die menschliche nur dasjenige, woran letztere zu participiren fähig ist [1]). Die Formel: Deus homo factus est — rechtfertigt sich aus der Richtigkeit der Formel: Deus est homo; das fieri involvirt keine Mutation von Seite Gottes, sondern nur von Seite der angenommenen Natur [2]). Die Formel: Homo factus est Deus — ist unzuläßig, weil sie eine Existenz der Menschheit vor deren Annahme durch die Gottheit involvirt. Die Formel: Christus est creatura muß mit Discretion und näherer Bestimmung angewendet werden, um nicht Arianisch zu klingen; ähnlich wie die Formeln: Christus est incorporeus, impassibilis, die ohne Restriction an die Irrlehren der Manichäer oder Doketen mahnen würden. Auf Christus zeigend zu sagen: Hic homo incepit esse — wäre falsch gesprochen. Denn da in Christo nur Ein Suppositum ist, so wäre unter dem hic offenbar der Gott in Christus gemeint [3]); und gesetzt, die Formel wäre an sich zuläßig, so müßte sie vermieden werden, weil sie so sehr an die Arianische Irrlehre, daß Christus Geschöpf sei, und zu sein angefangen habe, erinnert. Richtig ist: Christus, secundum quod homo, est creatura; wofern nicht homo als hic homo genommen wird. Christus secundum quod homo, est Deus, ist zuläßig, wenn man homo im Sinne

---

[1]) Ea quae sunt divinae naturae, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam: unde ea, quae participari non possunt a natura humana (sicut esse increatum aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative accipit ab humana natura; et ideo ea quae sunt humanae naturae, nullo modo possunt dici de divina natura. 3 qu. 16, art. 5.

[2]) Ea quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque ejus mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: Domine, refugium factus es nobis, psalm. LXXXIX, 1. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. 3 qu. 16, art. 6.

[3]) Nec obstat, quod incipere esse convenit humanae naturae, quae significatur per hoc nomen homo; quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito. 3 qu. 16, art. 9.

von hic homo nimmt. Man kann auch sagen: Christus, secundum quod homo, est hypostasis; wofern man homo mit Beziehung auf die Subsistenz der menschlichen Natur im göttlichen Suppositum versteht.

Da die menschliche Natur Gott unterthan ist und die Proprietäten der Natur ihrem Träger zukommen, so wird Christus als göttlicher Träger der von ihm angenommenen Menschennatur mit Recht ein Unterthan seines himmlischen Vaters genannt [1]). In der heiligen Schrift ist eine dreifache Unterthanschaft Christi ausgesagt: Die subjectio secundum gradum bonitatis (Matth. 19, 17), die subjectio servitutis (Phil. 2, 10), die subjectio obedientiae (Ebend. V. 8). Aus gleichem Grunde kann Christus auch sein eigener Unterthan genannt werden, nur muß dieß, wie das vorige Prädicat, mit hinzugefügter näherer Bestimmung gebraucht werden [2]), damit nicht in dem einem Falle eine Arianische [3]), in dem anderen Falle eine Nestorianische Formel asserirt werde [4]). Andererseits ist Christus

---

[1]) Quamvis non proprie dicatur, quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod quaelibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subjectum vel servum secundum humanam naturam. 3 qu. 20, art. 1.

[2]) Cum hoc nomen Christus sit nomen personae, sicut et hoc nomen Filius, illa per se et absolute possunt dici de Christo, quae conveniunt ei ratione suae personae, quae est aeterna; et maxime hujusmodi relationes, quae magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quae conveniunt ei secundum humanam naturam, se ei potius attribuenda cum determinatione, ut videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum et dominum et praesidentem; quod autem sit subjectus vel servus vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scil. secundum humanam naturam. 3 qu. 20, art. 2.

[3]) Non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subjectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiamsi haec determinatio non apponatur; quam tamen convenientius est apponere ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre. 3 qu. 20, art. 1.

[4]) Cum dicitur Christus esse dominus vel servus sui ipsius, hoc potest intelligi dupliciter: Uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personae; quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis, quod pertinet ad haeresim Nestorii.... 3 qu. 20, art. 2.

auch als Mensch Gottes Sohn, und zwar Sohn im eigentlichsten Sinne des Wortes, nicht bloß durch Adoption; ein Adoptionsverhältniß des Menschen in Christus zu Gott könnte nur im Nestorianischen Sinne, oder unter Voraussetzung zweier Supposita in Christo behauptet werden [1]). Christus wird als Mensch mit Recht auch der prädestinirte Sohn Gottes genannt; ja man kann auch sagen: Christus als Mensch ist vorausbestimmt worden, Gottes Sohn zu sein, wobei es sich nur um eine richtige Deutung der Formel handelt, da nicht gesagt sein will, daß Christus als Mensch oder vermöge seiner Menschheit Sohn Gottes sei [2]).

Im Verhältniß zu uns ist Christus zufolge seiner göttlichen Persönlichkeit der Anbetungswürdige. Zufolge der Einheit seiner Person ist es Eine Adoration, die wir ihm zollen, und die zugleich auf Gottheit und Menschheit in ihm sich bezieht [3]); aber die Ursache der Adoration ist eine doppelte, und daher zu unterscheiden zwischen der Anbetung, die der Gottheit in ihm, und zwischen der Huldigung, die der durch alle Arten der Gnaden in jeder Weise höchst vollendeten Menschheit dargebracht wird [4]), obwol auch der

---

[1]) In Christo non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra, quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. 3 qu. 20, art. 3.

[2]) Cum dicitur: »Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei,« haec determinatio »secundum quod homo« potest referri ad actum significatum per participium, dupliciter: Uno modo ex parte ejus quod materialiter cadit sub praedestinatione, et hoc modo est falsa; est enim sensus, quod praedestinatum sit ut Christus secundum quod homo, sit Filius Dei: et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scil. praedestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanae naturae. Et secundum hoc dicitur praedestinatus, secundum quod homo. 3 qu. 24, art. 2.

[3]) In Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris; in mysterio autem Incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi. 3 qu. 25, art. 1.

[4]) Nec hoc est inconveniens; quia ipsi Deo Patri debetur honor latriae

Menschheit, so weit nicht ihre Natur, sondern ihr im Logos bestehendes Sein in's Auge gefaßt wird, Anbetung gebührt [1]). Die Adoration, die dem Bilde Christi geweiht wird, bezieht sich selbstverständlich nicht auf das Bild als solches, sondern auf den durch dasselbe Dargestellten; dem Dargestellten gebührt Anbetung, mithin ist er auch in seinem Bilde anzubeten [2]). Man pflegt Bild und Kleid eines Königs zu ehren; das Kreuz, an welchem Christus hieng, ist Bild der am Kreuze ausgestreckten Gestalt Christi, und hat, vom Blute Christi überronnen, seinen Leib so nahe wie ein Kleid berührt. Also hat es aus doppeltem Grunde Anspruch auf Anbetung, und wir sprechen das Kreuz so an, wie Christum selber: O crux ave — singt die Kirche am Passionssonntage,

> O crux ave, spes unica,
> Hoc passionis tempore
> Auge piis justitiam,
> Reisque dona veniam.

Jedes andere Crucifix aber ist gleich einem Bilde Christi zu adoriren. Der Mutter Christi gebührt nicht Anbetung (cultus latriae), sondern als einem Geschöpfe nur Huldigung (cultus duliae), aber als der Gottes-Mutter Huldigung im eminenten Grade, mehr als allen anderen Creaturen (cultus hyperduliae). Der heilige Augustinus bemerkt, daß, wenn uns ein Kleid, ein Ring u. s. w. verstorbener Eltern theuer ist, ihre leiblichen Überreste uns um so mehr gelten müssen. Dieß ist auf die Reliquien und Leiber der Heiligen anzuwenden; die Heiligen sind Glieder Christi, Söhne und Freunde Gottes, und unsere Fürbitter — ihre Leiber waren Tempel und Organe des ihnen einwohnenden und in ihnen wirkenden heiligen

---

propter Deitatem, et honor duliae propter dominium, quo gubernat creaturam. Unde super illud psalm. VII: Domine Deus meus, in te speravi, dicit Glossa interl.: Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus omnium per creationem, cui debetur latria. 3 qu. 25, art. 2.

[1]) Adoratio humanitatis Christi potest intelligi, ut sit ejus sicut rei adoratae; et sic adorare carnem Christi nihil aliud est quam adorare Verbum Dei incarnatum; sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae. Ibidem.

[2]) 3 qu. 25, art. 3.

Geistes und sollen einst glorreich wiedererstehend nach der Herrlichkeit des Leibes Christi gestaltet werden. Gott selber ehrt sie, indem er an ihren Gräbern Wunder geschehen läßt.

c. Die successive Entfaltung der durch die Incarnation vermittelten Offenbarungs- und Heilsthätigkeit des Sohnes Gottes.

Christus wurde von einem Weibe geboren. Zwar hätte sich das ewige Wort aus jedwedem Erdenstoffe einen Leib schaffen können; diese Art der Fleischwerdung aber war vorzugsweise angemessen, weil durch sie die menschliche Natur geadelt und die Wahrhaftigkeit der Einfleischung sicher gestellt wurde. Die Mutter Christi mußte Jungfrau sein und auch im Empfange Christi Jungfrau bleiben. Denn es ziemte sich nicht, daß der göttliche Vater Christi die Würde der Vaterschaft mit einem Geschöpfe theilte; der Sohn als ewiges Wort mußte ohne Corruption der Mutter empfangen werden, weil es zur Eigenheit jedes Wortes gehört, ohne Corruption des Herzens, aus dem es entsteht, empfangen zu werden, ja eine Corruption des Herzens die Conception des Wortes unmöglich macht; Christo durfte die Erbsünde nicht anhaften, die jedem irdisch Gebornen zufolge der Zeugungslust seiner Erzeuger anhaftet; Christus kam, damit die Menschen, nicht aus dem Fleische oder Blute oder aus der Begierlichkeit des Fleisches, sondern aus Gott (i. e. ipsa Dei virtute) wiedergeboren würden, wozu seine eigene Empfängniß den musterbildlichen Anfang zu machen hatte [1]). Maria

[1]) Gegen den Einwurf, daß die Materie des empfangenen Leibes aus mütterlichem und väterlichem Samen zugleich gezogen sein müsse: Dicendum, quod secundum Philosophum in I. de Gener. anim., semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens; sola autem femina materiam subministrat conceptui. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia foetus concepti in animalibus, manifestum est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam, nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quae est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcunque formam. Unde sicut transmutavit limum terrae

blieb auch während und nach der Geburt Jungfrau. Sie blieb es während der Geburt (Jesai. 7, 14); denn das Wort wird ohne Corruption des Herzens (nicht bloß erzeugt, sondern auch) nach Außen gestellt; Christus ist gekommen, unser Verderbniß aufzuheben, konnte also nicht durch eine Corruption seiner Mutter in die Welt treten; der die Eltern zu ehren gebot, konnte nicht durch eine die Virginität der Gebärenden verletzende Geburt die Ehre seiner Mutter schmälern wollen. Maria blieb nach der Geburt Jungfrau; Christus mußte, wie der Eingeborne seines himmlischen Vaters, so auch der Eingeborne seiner irdischen Mutter sein; der zum Heiligthum des heiligen Geistes geweihte Mutterschooß durfte durch keinen Mann entweiht werden, Maria, durch einen göttlichen Sohn beglückt, nach keinem anderen verlangen, Joseph keine Entweihung des Schooßes der Braut des heiligen Geistes wagen. Um Mutter Christi werden zu können, mußte Maria im Voraus mit einer besonderen auszeichnenden Fülle von Gnaden begabt werden. Sie stand als Mutter Christo näher, denn irgend ein Mensch, und durch ihre Vermittelung sollte allen Anderen Heil und Gnade zu Theil werden; demnach mußte sie auch an Reichthum der Gnaden allen Anderen vorausgehen, und ihrem Sohne zunächst stehen [1]). Erstlich war durch die Würde ihrer Mutterschaft das Freisein von jeder persönlichen Sünde und Verschuldung gefordert; dieses Freisein ist

---

in corpus Adae, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiamsi non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum. 3 qu. 28, art. 2.

[1]) Man hat aber das Ave gratia plena nicht so zu verstehen, als ob kein Wachsthum der Gnade in ihr mehr möglich gewesen wäre: In rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formae, quae est potior; nam et ipse calor est perfectior, qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis; sicut ignis perfectissime habet proprias qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter in Beata Virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi: et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in beata Virgine ex praesentia Filii Dei in ejus utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria. 3 qu. 27, art. 5.

aber nur unter Voraussetzung einer ihrem bewußten Dasein und Wirken vorausgehenden Heiligung denkbar, durch welche der jedem Menschen angeborne fomes peccati vollständig wirkungslos gemacht wurde, bis er endlich im Empfange des Gottessohnes gänzlich aufgehoben ward. Wenn andere erwählte Männer schon im Mutterschooße geheiligt worden sind, so muß das Gleiche auch bei Maria statt gehabt haben, und zwar nach erfolgter Beseelung ihres Leibes, da nicht der Leib, sondern die Seele Subject der Erbschuld ist, von welcher Maria durch die Heiligung gereinigt werden sollte [1]). Christi Menschheit hingegen konnte der Erbschuld in keiner Weise unterliegen. Denn er war nicht in sinnlicher Lust empfangen, und demzufolge haftete an seinem Fleische auch nicht die Sünde, durch welche die libidinös gezeugte Frucht inficirt wird, und weiters war an seinem Leibe nichts Actuelles, was auf seine menschlichen Vorväter und auf Adam zurückzuleiten gewesen wäre, indem die Materie seines Leibes erst in der heiligen Jungfrau aus deren reinstem Blute zubereitet worden war. Das Blut ist nicht actuell, sondern nur potenziell ein Theil des Leibes; actuelle Theile des Leibes sind Fleisch und Bein. An Maria's Leibe sind die actuellen Theile als Gebilde zu betrachten, welche durch die agirende Kraft des väterlichen Samens geformt worden sind; und da es sich mit dem Leibe ihres Vaters und dessen Erzeugers u. s. w. eben so verhält, so war allerdings ihr Leib secundum seminalem rationem in Adam enthalten. Von diesem actuellen Leibe konnte aber nicht die Materie des Leibes Christi genommen werden; schon deßhalb nicht, weil Christus, der als Wiederhersteller der menschlichen Natur gekommen war, seinen Eintritt in die Menschheit nicht mit einer Corruption oder Imminution des mütterlichen Leibes beginnen konnte. Eine solche Imminution findet aber überhaupt bei der Zeugung nicht statt, und selbst der Same des Weibes ist keine nothwendige Materie der Fötusbildung, und eben so wenig das menstruirte Blut, sondern lediglich das reine, nicht von der Natur selber ausgestoßene Blut. Demzufolge bedurfte es zur Bildung des Leibes Christi auch nicht des Samens und Menstruums des mütterlichen Leibes; diese konnten und durften nicht einmal beigezogen werden, weil sie nur durch die Kraft des männlichen Samens afficirt werden und nicht ohne sinn-

---

[1]) Vgl. übrigens Bd. I, S. 868, Anmerkung.

liche Lustempfindung sich auflösen lassen. Dieß Alles beachtet, bleibt für die Abkunft Christi von Adam bloß so viel übrig, daß er Abkömmling Adam's ist, weil seine Mutter ein Sprosse Adam's war, wie jeder andere Mensch; als quantitativ Stoffliches präexistirte kein Menschenleib in Adam, in Adam als activem Principe der Generation existirten Alle außer Christus, Christus selbst aber hängt mittelst seiner Mutter einfach nur per modum originis mit Adam zusammen.

Maria verhielt sich im Momente der Empfängniß rein passiv [1]), actives Princip der Erzeugung war der heilige Geist. Zwar ist die Conception ein Werk der gesammten Dreieinigkeit [2]), dem heiligen Geiste aber kam es im Besonderen zu, Bildner der von der Jungfrau subministrirten Materie des Leibes Christi zu sein. Denn die Incarnation gieng aus einer Bewegung der göttlichen Liebe hervor, die gemeinsame Liebe des göttlichen Vaters und Sohnes aber ist der heilige Geist; die Aufnahme der Menschheit Christi in die hypostatische Union mit dem Logos war in Absicht auf die Menschheit Christi ein Werk der Gnade, Princip der Gnade aber ist der heilige Geist; der von der Jungfrau empfangene Sohn sollte heilig und Gottes Sohn sein, Heiligkeit und Gotteskindschaft wird aber durch den heiligen Geist gewirkt. Das kirchliche Symbol sagt: Conceptus de Spiritu sancto; die Präposition de sagt sowol die Urheberschaft des heiligen Geistes in Absicht auf den Leib Christi, als auch die Consubstanzialität des in diesem Leibe incarnirten Logos mit dem heiligen Geiste aus [3]) — daher ist der ganze Chri-

---

[1]) Cum quaelibet res sit propter suam operationem, ut dicitur II. de Coelo, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur, quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae; propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. 3 qu. 32, art. 4.

[2]) Patri attribuitur auctoritas respectu personae Filii, qui per hujusmodi conceptionem sibi assumsit humanam naturam; Filio autem attribuitur ipsa carnis assumtio; sed Spiritui sancto attribuitur formatio corporis, quod assumitur a Filio. 3 qu. 32, art. 1.

[3]) Sicut cum dicamus hominem aliquem esse de suo patre. 3 qu. 32, art. 2.

stus Subject des Prädicates: Conceptus. Gleichwol kann man den heiligen Geist nicht den Vater Christi nennen. Denn wo etwas im vollkommensten Sinne von einem Subjecte prädicirt wird, läßt sich dasselbe Prädicat nicht zugleich auch in einem unvollkommenen Sinne anwenden [1]); nun aber kommt Christo die Gottessohnschaft im vollkommensten Sinne zu, sofern er aus dem ewigen Vater gezeugt ist, wozu sich die creatürliche Gottessohnschaft, die anerschaffene sowol als die durch Gnade erneuerte, als etwas Unvollkommenes verhält, weil keine vollkommene Ähnlichkeit zwischen Hervorbringer und Hervorgebrachtem vorhanden ist.

Der Act des Empfangens vom heiligen Geiste vollzog sich in Einem Momente. So geziemte es sich der unbegränzten Gotteskraft des heiligen Geistes, so der Würde des göttlichen Sohnes, der nicht auch nur Einen Moment mit einem unfertigen Leibe verbunden sein konnte. Der fertige Leib kann keinen Moment ohne Vereinigung mit dem Logos gedacht werden, weil der Logos hypostatischer Träger der Menschennatur ist; also eignete er dem Logos schon im Momente der Conception. Der Leib Christi war schon im Momente der Empfängniß ein beseelter Leib. Denn der Logos verband sich mit dem Leibe mittelst des Intellectes, der Intellect aber konnte nur mittelst der Seele mit dem Leibe vereinigt sein. Da die menschliche Seele Christi schon im Momente der Empfängniß vorhanden war, so war in und mit ihr in eben demselben Momente auch schon das Subject der Gnaden vorhanden, welche der Menschheit Christi zufolge ihrer hypostatischen Union mit dem Logos zukamen, mithin war er auch schon im Momente der Conception im Vollbesitz der Gnaden. Er war schon im Momente seiner Empfängniß vollkommener Mensch nach Seele und Leib; also trat auch damals schon jene Thätigkeit der Seele ein, welche, weil kein physischer Proceß, ihre Acte in instanti setzen kann, nämlich das Denken, Wollen [2]) und Empfinden; des Empfindens war er fähig, weil

---

[1]) Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis; nunquam dicitur homo secundum illam significationem, qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. 3 qu. 32, art. 3.

[2]) Esse est prius natura quam agere. Non tamen est prius tempore; sed simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid

sein Körper schon im ersten Augenblicke ein organisirter Körper war, und hätte ihm auch der Gebrauch der Sinne gefehlt[1]), so würde die scientia infusa den Mangel sinnlicher Anschauung ersetzt haben. Christus war schon im ersten Augenblicke seines Menschseins im Besitze der göttlichen Gnadenfülle; da es ihm zukam, die vollkommensten Gnaden zu besitzen, so wurde ihm gleich im Beginne nicht bloß die Gnade habitueller Heiligung, wie den Unmündigen, sondern die Heiligungsgnade der Erwachsenen zu Theil, welche zum sittlichen Verdienen befähigt. Und da es ihm zukam, der himmlischen Gnaden im höchsten und vollkommensten Maaße theilhaft zu sein, so kam ihm vom ersten Augenblicke an die Gnade der seligen Anschauung zu.

Die heilige Jungfrau wird als Gebärerin Christi Gottesmutter genannt, und mit Recht; indem die Menschheit Christi schon im Momente der Conception den Logos zum hypostatischen Träger hatte, und demzufolge das Subject des Empfangenwerdens und Geborenwerdens der von Christus angenommenen Menschheit gewesen ist. Demzufolge muß auch Christus der Sohn der Jungfrau genannt werden, obgleich Christus als Person und göttliche Person nicht erst durch die Geburt aus der Jungfrau zum Sohne geworden ist, sondern es seit ewig vermöge seiner Gezeugtheit durch den Vater ist. Obschon aber sein Sohnschaftsverhältniß zur Jungfrau gleich dem Herrschaftsverhältnisse Gottes zur Creatur eine bloße relatio rationis ist, so ist doch das Mutterschaftsverhältniß der Jungfrau ein reales, und zwar von der göttlichen Vaterschaft verschiedenes, weil beide Relationen in zwei specifisch verschiedenen Ursachen gründen; daher es auch möglich ist, von Christo eine doppelte

---

impediens; sicut ignis simul dum generatur incipit calefacere et illuminare. Sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem; illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii. 3 qu. 34, art. 2.

[1]) Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suae conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus; quo sensu proles concepta sentit in matre, etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur in II. de Gener. animal.. Unde cum Christus in primo instanti suae conceptionis habuerit animam rationalem, formato jam et organizato corpore ejus, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus. Ibidem.

Sohnschaft auszusagen [1]), gleichwie von ihm vermöge der Zweiheit der Naturen eine doppelte Geburt, eine ewige und eine zeitliche, ausgesagt wird [2]). Da Christus aus dem Schooße der Jungfrau ohne Öffnung desselben hervorgieng, so war die Geburt ein schmerzloser Vorgang, entzückend für Maria durch den Anblick des an's Licht der Welt getretenen Gottessohnes.

Die Geburt des Heilandes durfte nicht sogleich allgemein bekannt werden, denn sonst wäre er nicht gekreuzigt, und somit das Erlösungswerk nicht vollzogen worden, der Glaube an ihn wäre ohne Verdienst gewesen, und man würde vielleicht bei näherer Bekanntschaft mit den Umständen seiner Empfängniß und Geburt die Wahrhaftigkeit seiner Menschennatur in Zweifel gezogen haben. Nach der Ordnung der göttlichen Weisheit sollte aber die Geburt des Heilandes zuerst Einigen offenbar werden, um durch diese allwärts verkündet zu werden. Als Boten hiezu wurden die Hirten, die Weisen aus dem Morgenlande und Simeon und Anna erwählt: die Hirten als Repräsentanten des Judenthums, der nahe Wohnenden, der Armen und Einfältigen; die Weisen als Repräsentanten der heidnischen Welt, der fernen Gegenden, der Weisen und Mächtigen; Simeon und Anna als Repräsentanten des männlichen und weiblichen Geschlechtes, und der Gerechten aus Israel im Gegensatze zu der durch die Magier repräsentirten sündigen Heidenwelt. Diesen ersten Boten der Heilsgeburt wurde die Thatsache der Erscheinung des Heiles nicht durch Christus selber, sondern durch andere Geschöpfe Gottes offenbar, damit nicht durch eine sofortige Kundgebung der Gottesmacht Christi dem Glauben an ihn das Verdienstliche benommen würde. In dieser Hinsicht war es wieder höchst angemessen, daß die mit höheren Offenbarungen bereits ver-

---

[1]) Si sint causae diversae specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales rationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque; et ideo rationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum vel eorundem, secundum diversas doctrinas. 3 qu. 35, art. 5.

[2]) Natura comparatur ad nativitatem sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversi ficatur secundum diversitatem terminorum, ut patet per Philosophum in V. Physic. 3 qu. 35, art. 2.

trauten Juden (Hirten) durch Engel, Simeon und Anna durch unmittelbare Erleuchtung des heiligen Geistes, die heidnischen Weisen aber als Repräsentanten des heidnischen Naturalismus und der heidnischen Wissenschaft durch einen Stern belehrt wurden. Auch die Ordnung in der Aufeinanderfolge dieser Offenbarungen war bedeutungsvoll; zuerst erfuhren die Hirten die Ankunft des Weltheilandes, weil zuerst die Armen davon Kunde erhalten sollten und aus ihnen vornehmlich die Apostel gewählt wurden, sodann kamen die Magier an die Reihe [1]), weil nächst den Schafen des Hauses Israel die Heidenwelt zum Heile berufen war; zuletzt am vierzigsten Tage Simeon und Anna als Repräsentanten der ganzen Judenschaft. Der Stern, welcher den Magiern erschien, war kein gewöhn-

[1]) Über die Zeit, zu welcher den Magiern der Stern erschien: De apparitione stellae quae apparuit Magis duplex est opinio. Chrysostomus enim (alius auctor sup. Matth. hom. II. in Op. imperf.) et Augustinus (in serm. Epiphan. VII.) dicunt quod stella Magis apparuit per biennium ante Christi nativitatem: et tunc praemeditantes, et se ad iter praeparantes, a remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum tertia decima die a sua nativitate. Unde et Herodes statim post recessum Magorum videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros a bimatu et infra, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a Magis audierat. Alii vero dicunt, stellam apparuisse primo, cum Christus natus est; et statim Magi, visa stella iter arripientes, longissimum iter in XIII diebus peregerunt, partim quidem adjuti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate; et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cujus doctrinae sectatores fuerunt. Dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad orientalem partem terrae Judaeorum. Et secundum hoc Herodes non statim recedentibus Magis, sed post biennium pueros interfecit; vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel aliquorum periculorum terroribus agitatus a cura interficiendi puerum interim destitisse; vel quia potuit credere Magos fallacis stellae visione deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverunt, erubuisse ad se redire, ut Augustinus dicit (in II. de Consensu Evang. c. 11). Ideo autem non solum bimos pueros interfecit, sed etiam infra, quia ut Augustinus dicit in quodam serm. de Fest. Innocentium (habetur in gloss. ord. super illud Matth. II: A bimatu etc.) timebat, ne puer, cui sidera famulantur, speciem suam paulo supra aetatem vel infra transformaret. 3 qu. 36, art. 6.

licher Stern, sondern wurde eigens aus Anlaß der Geburt Christi von Gott erschaffen; er war kein gewöhnlicher himmlischer Stern, indem er sich von Norden (Persien) nach Süden (Judäa) bewegte, bei Nacht und Tag leuchtete, von Zeit zu Zeit unsichtbar wurde, keine ununterbrochene Bewegung hatte, und endlich über dem Orte, wo Christus und Maria waren, sich niederließ.

Christus mußte am achten Tage nach seiner Geburt beschnitten werden, damit die Wahrhaftigkeit seines irdischen Leibes dargethan, die göttliche Anordnung der Beschneidung anerkannt, seine Abkunft von Abraham bestätigt und den Juden ein Vorwand zur Exception gegen ihn benommen würde, ferner um uns ein Beispiel des gesetzlichen Gehorsams zu geben, und zu zeigen, daß er die Natur der versündeten Menschheit annehmend das Mittel zur Reinigung des versündeten Fleisches nicht verschmähe; endlich um durch Übernahme der Last des Gesetzes für alle Zukunft Andere davon zu befreien. Die Darstellung im Tempel war von Seite Christi und Mariä ein Act des Gehorsams gegen das Gesetz; Maria bedurfte an sich, weil durch die Geburt nicht verunreinigt, keiner Reinigung, die typische Bedeutung der Darstellung im Tempel fiel bei Christus hinweg, da er selber derjenige war, auf welchen der im Gesetze angeordnete Act hinwies.

Da Christus nicht bloß das Gesetz des alten Bundes erfüllen, sondern auch das Gesetz des neuen Bundes durch seine Übung einleiten sollte, so wollte er neben der Beschneidung auch die Taufe empfangen. Zwar bedurfte er für sich der Taufe nicht, aber als Repräsentant der Gattung tauchte er den ganzen alten Adam in die reinigenden Fluthen des Jordan, und zeigte vorbildlich, was an allen Gliedern der neutestamentlichen Kirche zu geschehen habe; und endlich wollte er das Element heiligen, mittelst dessen die Taufgnade applicirt wird. Da er, des heiligen Geistes voll, keiner Geistestaufe bedurfte, so konnte Johannes das Amt des Täufers an ihm übernehmen; zudem sollte hiedurch das Taufamt des Johannes eine göttliche Bestätigung erhalten. Christus war dreißig Jahre auf Erden, als er die Taufe empfieng; das dreißigste Jahr ist das Alter der vollendeten Reife, in welchem Christus sein messianisches Amt antrat (vgl. 1 Mos. 41, 46; 2 Kön. 5, 4; Ezech. 1, 1); es deutete auf das Vollalter der Gnade hin, in welches die Taufe einführt, und Niemand konnte Christo, der bis zum dreißigsten Jahre

unter dem alten Gesetze lebte, nachsagen, er habe deßhalb ein neues Gesetz verkündet, weil er das alte nicht zu tragen vermocht. Er ließ sich im Jordan taufen; durch den Jordan zogen die Israeliten in das Land der Verheißung ein, und Elias theilte die Fluthen des Jordan, als er im feurigen Wagen gen Himmel fahren sollte. Mit diesen Thatsachen sind die Wirkungen der Taufe, Aufnahme in's Reich Gottes und Mittheilung des heiligen Geistes angezeigt. Die Wirkungen der christlichen Taufe sollten auch durch die himmlischen Vorgänge während der Taufe Christi angezeigt werden. Es öffnete sich der Himmel; denn die Kraft der christlichen Taufe ist vom Himmel, auf die Erhebung zum Himmel durch den Glauben weist die Taufe als specifisches Sacrament des Glaubens hin, durch die christliche Taufe wird der Eingang in's Himmelreich erschlossen. Es heißt aber, daß die Himmel nach Taufe und Gebet Christi sich öffneten, um anzudeuten, daß die Getauften, in welchen nach Erlassung der Schuld noch immer der Zunder der Sünde bleibt, des immerwährenden Gebetes nöthig haben, um die in der Taufe erlangte Gnade zu bewahren. Auch deutet das Gebet Christi an, daß die christliche Taufe in Kraft seines Gebetes wirksam sei. Die Beziehung, welche das Sichtbarwerden des heiligen Geistes in Taubengestalt auf die christliche Taufe hat, legt sich von selbst dar [1]. Weil endlich

---

[1]) Durch die Erscheinung des heiligen Geistes in Taubengestalt sind die Wirkungen der Taufe symbolisch angedeutet: Spiritus sanctus in specie columbae apparuit super Christum baptizatum propter quatuor. Primo quidem propter dispositionem, quae requiritur in baptizato, ut scil. non fictus accedat; quia, sicut dicitur Sap. I, 5: Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum. Columba autem est animal simplex, astutia et dolo carens unde dicitur Matth. X, 16: Estote simplices sicut columbae. Secundo ad designandum septem dona Spiritus sancti, quae columba suis proprietatibus significat. Columba enim secus fluenta habitat, ut inde, viso accipitre, mergat se et evadat, quod pertinet ad donum sapientiae, per quam Sancti secus scripturae fluenta resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit, quod pertinet ad donum scientiae, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit: quod pertinet ad donum consilii, quo sancti eos homines, qui fuerunt pulli, i. e. imitatores diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro; quod pertinet ad donum intellectus, quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, haereticorum more. Item columba felle caret,

die christliche Taufe im Namen des dreieinigen Gottes gespendet wird, so sollte bei der Taufe Christi auch die Stimme des göttlichen Vaters hörbar werden, zugleich zum Zeugniß vom Himmel für denjenigen, der nunmehr im Begriffe war, seine himmlische Sendung anzutreten und öffentlich als Messias sich anzukündigen.

Der Wandel Christi war ein öffentlicher, wie es seinem Berufe entsprach; denn er kam, die Wahrheit zu lehren, die Sünder aufzusuchen, und die Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes darzustellen. Aber er zog sich zu bestimmten Zeiten auch wieder zurück, um auszuruhen, des Gebetes zu pflegen und durch sein Beispiel zu zeigen, daß man Menschengunst fliehen müsse. In Speise und Trank und anderen nothwendigen Bedürfnissen folgte er der gemeinen Sitte; aber er übte zeitweilig auch strenge Enthaltsamkeit. Ein eigentliches Büßerleben zu führen, kam ihm nicht zu, da er nicht nöthig hatte, durch ununterbrochene Abtödtung sich erst sittlich zu üben. Christus lebte im Stande der Armuth, wie es sein unentgeltlich geübter Lehrberuf mit sich brachte; er wollte nicht irdische, sondern geistliche Schätze austheilen, vom Verdachte der Gewinnsucht frei bleiben, und die Kraft der Gottheit trat um so sichtlicher

---

quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti ira irrationali carent. Item columba in cavernis petrae nidificat; quod pertinet ad donum fortitudinis, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt i. e. suum refugium et spem. Item columba gemitum pro cantu habet, quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio apparuit Spiritus sanctus in specie columbae propter effectum baptismi, qui est remissio peccatorum et reconciliatio ad Deum. Columba enim est animal mansuetum; et ideo, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XII.) in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivae, et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians; et nunc etiam columba apparet in baptismo, liberatorem nobis demonstrans. Quarto apparuit Spiritus sanctus in specie columbae super Dominum baptizatum ad designandum communem effectum baptismi, qui est constructio ecclesiasticae unitatis. Unde dicitur Ephes. V, 25, quod Christus tradidit semetipsum... ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi; lavans eam lavacro aquae in verbo vitae. Et ideo convenienter Spiritus sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbae, quae est animal amicabile et gregale. Unde Cant. VI, 8 dicitur de Ecclesia: Una est columba mea. 3 qu. 39, art. 6.

und kenntlicher hervor, je weniger er mit äußeren und irdischen Mitteln wirkte.

Christus ließ sich vom Teufel versuchen [1]), um an unserem Kampfe wider den Teufel hilfreich theilzunehmen, um uns zu mahnen, daß auch heilige Menschen nicht von dessen Versuchungen verschont bleiben, um uns zu zeigen, wie wir dawider zu kämpfen haben und endlich durch seine Theilnahme an unseren menschlichen Nöthen, die so weit gieng, daß er auch die uns quälenden Versuchungen duldete, zum zuversichtlichen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit zu ermuntern. Christus wurde in der Wüste versucht; dieß lehrt uns, daß der Versucher naht, wenn wir einsam sind, und daß er auch Jenen nachstellt, welche nach höherer Vollkommenheit streben. Endlich kann die Wüste auch ein Mysterium ausdrücken, nämlich das Exil, aus welchem Christus Adam befreien wollte. Der Versucher kam, nachdem Christus gefastet hatte; dieß zeigt, daß wir uns durch Selbstverläugnung auf den Kampf mit der Versuchung vorzubereiten haben, und daß auch gute Werke den Kampf nicht abwenden. Die Aufeinanderfolge der drei Arten von Versuchungen, die Christus bestand, zeigt uns, wie der Teufel mit dem Geringeren anfängt, um zu Schwererem und endlich zum Schwersten zu verleiten. So geschah es auch in der Versuchung der ersten Menschen. Zuerst wurde die Lust nach verbotener Speise gereizt, sodann die Eitelkeit (aperientur oculi vestri), endlich zum äußersten Hochmuth gelockt (Eritis sicut Dii). Die drei Versuchungen Christi entsprechen jenen der ersten Menschen vollkommen; auch da handelt es sich zuerst um Reizung der Gaumenlust, sodann um ein eitles Schaustück, und endlich kommt die Lockung, Macht und Reich-

---

[1]) Quod enim tentatori se offerret, fuit propriae voluntatis; unde dicitur Matth. IV: Ductus est Jesus a Spiritu in desertum, ut tentaretur a diabolo; quod Gregorius (hom. XVI. in Evang.) intelligendum dicit de Spiritu sancto, ut scil. illuc eum Spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret. Sed a diabolo passus est ut assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit ibid., si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris ipsius crucifigi. Intelligitur autem a diabolo assumtus, non quasi ex necessitate; sed quia, ut Origenes dicit (sup. Luc. hom. XXXI), sequebatur eum ad tentationem, quasi athleta sponte procedens. 3 qu. 41, art. 1.

thum der Welt um den Preis der verachtenden Abkehr von Gott zu erringen. Christus widerstand ihm nicht mit dem Aufgebote seiner Gottesmacht, sondern mit dem Worte des göttlichen Gesetzes, weil er als Mensch den Satan besiegen wollte, um die menschliche Natur zu ehren und den Widersacher desto tiefer zu demüthigen.

Nachdem Christus auf sein messianisches Amt sich vorbereitet hatte, und durch Gott selbst in dasselbe eingeführt worden war, so fieng er zu lehren und zu predigen an; zunächst unter den Juden, um zu zeigen, daß die ihnen gemachten Verheißungen durch seine Ankunft erfüllt seien; um die rechte Ordnung in der Vermittelung der Heilspredigt aufrecht zu halten, indem nach dem Vorbilde der in der himmlischen Hierarchie statthabenden Erleuchtung der niederen Engelordnungen durch die höheren auch auf Erden die Kunde des Evangeliums aus den Kreisen des erwählten Volkes zu den Heiden dringen sollte; weiters um den Juden jeden Vorwand der Beschönigung ihres Unglaubens zu entziehen; endlich um sich durch sein Wirken und Leiden unter den Juden die Macht und Herrschaft über die Heidenvölker zu verdienen. Es ziemte sich nicht, daß Christus seine Lehre schriftlich aufzeichnete; einmal, weil dem mündlichen Lehrvortrage mehr Würde zukommt als dem schriftlichen, weßhalb auch Pythagoras und Socrates nicht schriftlich lehren wollten; sodann wegen der Tiefe und Erhabenheit des Lehrwortes Christi, welche sich durch kein geschriebenes Wort zureichend ausdrücken läßt; endlich, damit die rechte Ordnung in der Vermittelung der Mittheilung seiner Lehre eingehalten würde. Denn es ziemte sich, daß er zunächst nur seine Schüler lehrte, diese aber durch Rede und Schrift die Lehre weiter verbreiteten.

Christus bekräftigte seine Lehre durch Wunder; dieselben sollten der Wahrheit seiner Lehre und der ihm einwohnenden gratia unionis Zeugniß geben. Der Zweck der Wunder Christi forderte, daß sie nicht vor dem Eintritte in das Vollalter seiner irdischen Lebensweise gewirkt wurden; denn hätte er sie früher gewirkt, so hätte die Wahrhaftigkeit seiner Menschheit in Zweifel gezogen, oder auch bevor seine Stunde gekommen, der Tod über ihn verhängt werden können; zudem waren sie, so lange er nicht lehrte, überflüssig. Auch die Verklärung Christi ist ein Wunder, insofern die himmlische Klarheit der Gottheit und der gottschauenden Seele nur zeitweilig, während des Vorganges auf dem Tabor, an seinem

Körper durchleuchtete [1]), sonst aber während seines ganzen Erdenseins bis zu seiner Auferstehung mit seinem Willen in seiner geistigen Innerlichkeit beschlossen blieb. Erst in dem auferstandenen Leibe war sie eine permanente, und deßhalb natürliche, somit nicht mehr permanente Qualität.

Christus mußte leiden, er durfte sich dem Tode nicht entziehen; es war ihm bestimmt und durch die Schrift vorausgesagt, daß er leiden sollte, er sollte durch sein Leiden uns erlösen und in seine Herrlichkeit eingehen. Allerdings war Gott nicht an diese Art der Satisfaction für unsere Sünden angewiesen [2]); aber nachdem einmal sein Leiden von Gott vorausgesehen und vorausgeordnet war, stand es ihm unabweislich bevor. Gott hat diese Art der Erlösung vorgezogen, weil sie viel Gutes und Heilsames in sich schloß, was ohnedem nicht bewirkt worden wäre; das opferwillige Leiden Christi offenbarte die Größe der Liebe Gottes zu uns Menschen, es erbaut durch das Beispiel von Christi Gehorsam, Demuth, Starkmuth, Gerechtigkeit u. s. w.; es erwarb uns neben der göttlichen Vergebung auch die Gnade der Heiligung, und legt dem durch das Blut Christi erkauften Menschen die eindringlichsten Beweggründe zu einer desto sorg-

---

[1]) Non est dicendum, sicut Hugo de Victore (eigentlich Innocentius III. de Myst. Missae, III, 12) dicit, quod Christus assumsit quatuor dotes: claritatis in transfiguratione; agilitatis ambulando super mare; subtilitatis egrediendo de clauso utero Virginis; impassibilitatis in coena, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quod divideretur. Quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corporis gloriosi; sed miraculose habuit ea, quae pertinent ad dotes. 3 qu. 45, art. 2.

[2]) Haec etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam; sicut quicunque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat psalm. L, 6: Tibi soli peccavi; quasi dicat: Potes sine injustitia mihi dimittere. 3 qu. 46, art. 2.

fältigeren Bewahrung vor der Sünde nahe; es adelte die Würde der menschlichen Natur, welche in Christus kraft seines Leidens zum Sieger über den Satan geworden. Christus mußte am Kreuze sterben; je fürchterlicher dieser Tod ist, desto heroischer war er für Christus; der Kreuzesstamm deutet als Gegenbild des Baumes im Paradiese die Genugthuung Christi für Adam's Schuld an; nicht bloß die Erde, sondern auch die Räume zwischen Himmel und Erde, in welchen Christus hieng, sollten durch Christi Blut gereinigt werden; er sollte am Kreuze erhöht uns den Weg zum Himmel bereiten; die vier Arme des Kreuzes deuten die vier Weltgegenden und mithin die Verbreitung des Heiles über die ganze Erde an, die am Kreuze ausgespannten Arme Christi waren der eine nach dem Volke Israel, der andere nach den Heidenvölkern ausgestreckt; die Länge und Breite, Höhe und Tiefe sinnbilden nach dem heiligen Augustinus himmlische Tugenden und Gnaden; der Kreuzestod des Messias war in alttestamentlichen Typen vorgebildet. Zur Erlösung der Menschheit hätte zwar das kleinste Leiden Christi hingereicht; er wollte aber in aller Weise leiden, weil er gekommen, die Menschheit von allen Arten von Sünde zu erlösen. Es sind selbstverständlich nur von Außen zugefügte Leiden gemeint; denn aus innerlichen Ursachen der Erkrankung u. s. w. zu leiden, kam ihm nicht zu. Er litt von aller Art Menschen, von Heiden und Juden, Männern und Weibern, von Fürsten, deren Dienern und vom Pöbel; er litt in allen Beziehungen, in welchen einem Menschen wehe gethan werden kann, in seinen Freundschaftsgefühlen, da man ihn verließ, an seiner Ehre, an seinem Leumunde, an seinem Besitze bei Theilung der Kleider, in der Seele durch Traurigkeit, Furcht u. s. w., am Leibe durch Geißelung und Verwundung; er litt an allen Gliedern seines Leibes, am Haupte durch die Dornenkrone, an Händen und Füßen durch Eintreibung der Nägel, im Angesichte durch Backenstreiche, Anspeien, am ganzen Leibe durch Geißelung. Er litt an allen Sinnen, im Tastgefühl durch die Geißelung u. s. w., im Geschmacksorgan durch die Tränkung mit Galle und Essig, am Geruchsorgan durch den unausstehlichen Fötor von Leichen auf dem Calvarienberge, mittelst des Gehörsinnes durch die rohen Verlästerungen seiner Peiniger, mittelst des Gesichtssinnes durch den Anblick der Thränen Mariä und Johannis am Fuße des Kreuzes. Die Schmerzen, welche Christus duldete, überstiegen alle Schmerzen,

die je von Menschen gelitten werden können. Abgesehen davon, daß er zufolge der erwähnten Ursachen in aller Weise litt, sind die Peinen der Kreuzigung namenlos. Zu diesen körperlichen Schmerzen kamen die seelischen Leiden aus dem Drucke der auf ihm liegenden Sündenlast des ganzen Menschengeschlechtes, der Kränkung über die Gottverlassenheit der Juden, über das Ärgerniß, das einige seiner Schüler an seinen Leiden nahmen; endlich litt er auch unter dem natürlichen, unveräußerlichen Gefühle des Entsetzens vor dem Tode. Die Leiden seines Körpers und seiner Seele mußten um so größer sein, je vollkommener gebildet und demzufolge vollkommener empfindungsfähig sein Leib und sein inneres Gefühl war; je weniger er das Leid seiner trauernden Seele in irgend einer Weise zu beschwichtigen suchte, indem er die natürlichen Empfindungen des Schmerzes in ihrer ganzen Stärke gewähren lassen wollte. Endlich ist auch zu beachten, daß er seine Leiden freiwillig auf sich nahm, in der Absicht, für die Sünden der ganzen Welt genug zu thun, also gewiß auch ein den beabsichtigten Früchten seiner Hinopferung entsprechendes Maaß von Schmerzen auf sich nahm. Das Leiden Christi durchdrang seine ganze Seele, sofern diese ihrem Wesen nach ganz und ungetheilt in jedem Theile seines leidenden Körpers war. Versteht man unter der ganzen Seele die Totalität aller ihrer Kräfte, so kann man diese Kräfte entweder jede für sich, oder nach ihrem Getragensein durch die Essenz der Seele in's Auge fassen. In letzterer Hinsicht betrachtet, mußten nothwendig alle leiden; in ersterer Beziehung muß man zwischen den niederen und höheren Seelenkräften unterscheiden. Die Kräfte, welche durch die Einwirkung der Außenwelt unmittelbar afficirt werden, mußten natürlich alle, jede für sich in ihrer besonderen Weise leiden; nicht so die intellective Seele, deren Object, Gott, keine Ursache des Schmerzes, sondern nur der Freude sein konnte. Da der Intellect zu seinem Träger die Essenz der Seele hat, so kann man sagen, die ganze Seele freute sich während des Leidens im Genusse der geistigen Anschauung Gottes; aber die Geistesfreude strömte nicht auf die niederen Seelenkräfte über, und redundirte aus der Seele nicht in's leibliche Sein. Umgekehrt aber wurde der geistige Genuß durch kein Leiden der niederen Kräfte gestört, das objectum proprium des Intellectes durch keine Empfindung verdrängt, daher Christus während des Leidens vollkommen in seinem Gotte sich freute.

Es wäre in der Macht Christi gestanden, die Folgen der Einwirkungen auf seinen Leib aufzuheben, die Bemühungen seiner Feinde wider sein Leben zu vereiteln, und zu bewirken, daß sie ihn zu tödten entweder nicht vermocht oder nicht gewollt hätten. Insofern es demnach davon abhieng, ob er sich tödten lassen wollte oder nicht, kann er vermöge seines Geschehenlassens die Ursache seines Todes genannt werden (Joh. 10, 18); die eigentlichen Tödter aber waren seine Feinde. Christus ließ sich aus Gehorsam gegen den Beschluß seines himmlischen Vaters tödten; er hob damit den Ungehorsam Adam's auf, machte dem himmlischen Vater sein Opfer angenehm (Ephes. 5, 2 vgl. mit 1 Kön. 15, 22), und bereitete seine eigene Verherrlichung vor, indem nur derjenige Krieger glücklich zum Siege gelangt, welcher vorerst gehorchen gelernt hat. Die Juden haben durch die Tödtung Christi die schwerste Schuld auf sich geladen; schon einmal in Rücksicht auf die Beschaffenheit der That; bei den Schriftgelehrten trat aber noch die Schuld der boshaften Gesinnung hinzu, indem sie von seiner messianischen Würde wol überzeugt waren und seine göttliche Würde nur aus geflissentlicher Unwissenheit mißkannten.

Der Tod Christi war für das Erlösungswerk ersprießlich als Genugthuung für die Sünden der Menschen, als Beweis der Wahrhaftigkeit seiner Natur, als Motiv für uns gegen die Furcht vor dem Tode, als Mahnung, der Sünde geistig abzusterben, und endlich als ermöglichende Bedingung der nachfolgenden Auferstehung, durch welche er sich als Sieger über den Tod offenbarte und uns die Hoffnung unserer eigenen zukünftigen Auferstehung verbürgte. Im Tode Christi wurden Leib und Seele von einander getrennt, beide aber blieben mit der Gottheit Christi vereinigt. Eine Trennung des Leibes von der Gottheit ist nicht denkbar, wenn man erwägt, daß die Einigung beider eine hypostatische war und in Kraft der gratia unionis statt hatte; wenn die weit schwächere gratia adoptionis nicht verloren geht, außer durch Schuld des adoptirten Trägers der Menschennatur, um so viel weniger die gratia unionis der schuldfreien Menschheit Jesu. Trat der Körper Jesu nicht aus der persönlichen Verbindung mit dem Logos, um so viel weniger seine Seele, da sie unmittelbarer mit ihm vereinigt ist, als der Logos.

Die Angemessenheitsgründe für das Begraben Christi sind die

Constatirung seines Todes, die symbolische Andeutung der geistigen Begrabung des alten Sündenmenschen, die Hindeutung auf das zukünftige Hervorgehen der Menschen aus ihren Gräbern. Eben so angemessen waren die näheren Umstände und Vorgänge des Begräbnisses; theils um uns in unserem Glauben an Tod und Auferstehung Christi zu bestärken, wie das mit einem schweren Steine verschlossene und zudem versiegelte Felsengrab, theils um uns durch die Pietät der Begrabenden zu erbauen und auch um die Geheimnisse des frommen Lebens zu sinnbilden, wie die Spezereien, mit welchen sein Leib gesalbt wurde u. s. w. Der Leib Christi unterlag keinem Zersetzungs- oder Verwesungsprocesse, wie andere Leichen; denn sein Tod war nicht aus natürlichen inneren Ursachen, welche jenen Proceß zur Folge haben, eingetreten und würde auf keinen Fall aus solchen Ursachen eingetreten sein. Christus blieb zwei Nächte im Grabe, um anzudeuten, daß wir von einem zweifachen Tode des Leibes und der Seele befreit werden mußten.

Die vom Leibe abgetrennte Seele Christi stieg zum Infernus hinab; denn die Sünde Adam's hatte nicht bloß den leiblichen Tod, sondern auch die Verbannung der abgeschiedenen Seelen bewirkt, daher die Erlösung auch auf diesen Zustand der Seelen sich beziehen mußte; nachdem der Satan durch den Tod Christi überwunden war, sollten ihm auch die in seiner Haft Gehaltenen entrissen werden; Christus sollte seine Macht, die er auf Erden im Leben und Sterben geoffenbart hatte, auch im Infernus durch Erleuchtung desselben offenbaren. Man hat eine dreifache Abtheilung des Infernus zu unterscheiden; denjenigen Ort, wo die von aller wirklichen Sünde freien, heiligen Väter waren, den Aufenthalt der Reinigungsbedürftigen und den Ort der Verdammten. Die Wirksamkeit Christi erstreckte sich über alle Theile des Infernus; er erschütterte und überführte die Bösen, leuchtete den Reinigungsbedürftigen mit der Hoffnung der ewigen Seligkeit vor, und strömte den Seelen der heiligen Väter das Licht der Verklärung ein. Mit seiner Wesenheit aber war er nur im Infernus der Gerechten gegenwärtig, und führte sie sofort der ewigen Anschauung entgegen, da das Hinderniß derselben, die Erbsünde, durch Christi Tod getilgt war [1]). Nicht so verhält es sich mit den abgeschiedenen Seelen der

---

[1]) Sancti patres, dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi

ungetauften Kinder [1]), weil sie weder durch Glaube, noch durch Liebe mit dem leidenden Christus verbunden waren, mithin an den Segnungen der Erlösung keinen Antheil hatten [2]). Die Wirksamkeit der Erlösung geht nicht in transeunter Weise auf das Zeitliche, sondern auf das Ewige; somit war auch nicht ihr Zweck, die zeitlichen Leiden der noch Reinigungsbedürftigen zu enden, daher das Hinabsteigen Christi in den Infernus keine unmittelbare Befreiung derjenigen aus dem Purgatorium, welche dafür noch nicht reif waren.

Christus mußte, nachdem er getödtet und begraben worden, wieder von den Todten auferstehen, damit die Gerechtigkeit Gottes offenbar, unser Glaube an die Gottheit Christi und an die von ihm gepredigte Auferstehung bekräftigt würde; zudem sollte seine Auferstehung ein Bild unserer geistlichen Auferstehung sein, und die kraft seines Leidens uns zu Theil gewordene Befreiung vom Übel durch die Erwerbung der positiven Heilsgüter ergänzen. Es war angemessen, daß Christus eben am dritten Tage, nicht früher und nicht später erstand; nicht früher, damit sein Tod nicht in Zweifel gezogen würde, nicht später, um die Macht der in ihm wohnenden Gottheit zu beweisen. Der dritte Tag war angemessen wegen der Vollkommenheit der Dreizahl, welche Anfang, Mitte und Ende bedeutet, ferner um den Eintritt einer dritten Zeit auf Erden, der Zeit der Gnade aus-

---

ab omni peccato tam originali quam actuali, et a reatu poenae actualium peccatorum; non tamen a reatu poenae originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio redemtionis humanae; sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria, remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi, quia renovantur secundum spiritum, sed nondum secundum carnem, secundum illud Rom. VIII, 10: Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem. 3 qu. 52, art. 5.

[1]) Bd. I, S. 844, Anmkg. 2.

[2]) Sancti patres, etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati, inquantum respicit humanam naturam, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati; et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos. Sed hoc de pueris dici non potest. 3 qu. 52, art. 7.

zudrücken, welche auf die Zeiten ante legem und sub lege folgte; endlich auch als Sinnbild des dritten Zustandes der Heiligen, in aeternitate gloriae, welcher auf jene sub figuris legis und sub veritate fidei zuerst mit der Auferstehung Christi eintrat. Christus stand mit demselben Körper auf, welchen er vor seinen Leiden hatte; dieß liegt im Begriffe der Auferstehung selber. Demzufolge vereinigte sich die Seele mit ihrem früheren Leibe, welcher, weil von derselben Wesensform beseelt, auch dieselbe Natur hatte, wie vor dem Tode. So gewiß die Auferstehung Wahrheit war, ist auch der Leib des Wiedererstandenen ein wahrhafter Leib gewesen; daß er durch verschlossene Thüren gehen und unsichtbar werden konnte, ist als Machtäußerung der göttlichen Natur in Christo, das Unsichtbarwerden aber zugleich auch aus der verklärten Beschaffenheit desselben [1]) zu erklären. Der Körper Christi mußte als ein Verklärter wieder erstehen, indem es Christo zukam, aus seinen Leiden verherrlicht hervorzugehen, und durch ihn unsere zukünftige Auferstehung urbildlich dargestellt werden sollte; ohnehin war vor dem Leiden die Redundanz der innerlichen Verklärung Christi im leiblichen Leben nur willentlich zurückgehalten worden, damit er leiden konnte. Nach vollendetem Leiden und Sterben fiel der Grund dieser willentlichen Zurückhaltung weg. Christus behielt am verklärten Leibe die Wundmale als Siegeszeichen und Beweise der Wahrhaftigkeit seines wiedererstandenen Leibes; er behielt sie, um als Fürbitter für uns

---

[1]) Haec est dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale i. e. subjectum spiritui, ut Apostolus dicit 1 Cor. XV. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subjectum spiritui, requiritur, quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum in II. de Anima. Et ideo, quicunque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult, et quando non vult, non videri. Hoc tamen habuit Christus non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur, sicut praestitum fuit B. Bartholomaeo miraculose, ut si vellet videretur, non autem videretur, si non vellet. Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumperetur aut resolveretur in aliqua invisibilia; sed quia sua voluntate desiit ab iis videri, vel eo praesente vel etiam eo abscedente velociter per dotem agibilitatis. 3 qu. 54, art. 2.

auf dieselben hinzuweisen, uns die Größe der göttlichen Erbarmungen zu Gemüthe zu führen und am Tage des Gerichtes die Gottlosen zu überführen. Da Christus nicht zum gewöhnlichen irdischen Leben, sondern zu einem höheren, gottförmigen und unsterblichen Leben erstand, so sollten nicht Menschen, sondern Engel die Zeugen seiner Auferstehung sein; eben so war es in Gemäßheit der hierarchischen Organisation der gesammten Geistwelt entsprechend, daß die Thatsache der Auferstehung durch einige besonders erwählte Menschen den übrigen bekannt wurde. Christus erschien nach der Auferstehung seinen Jüngern öfter, um sie von der Wahrheit seiner Auferstehung zu überzeugen; er verkehrte nicht ununterbrochen mit ihnen, wie vor seinem Leiden, damit es nicht scheine, als ob er zum gewöhnlichen Dasein sterblicher Menschen zurückgekehrt wäre. Er erschien den zum Glauben an seine Auferstehung Disponirten in seiner wahren Gestalt; die aber daran zweifelten, sahen ihn nicht in seiner wahren Gestalt, sondern glaubten eine andere zu sehen. Den Beweis für die Wahrhaftigkeit seiner Auferstehung lieferte Christus seinen Jüngern nicht durch Gründe, sondern durch Zeichen und Thatsachen [1]). Gründe wären in jedem Falle ungeeignet gewesen; denn entweder wären sie den Jüngern faßbar gewesen und hätten sodann das Verdienst des Glaubens aufgehoben; oder sie wären ihnen unfaßbar gewesen und eben deßhalb umsonst vorgehalten worden. Übrigens waren die Beweise für das Factum der Auferstehung vollkommen ausreichend. Sie war bewiesen durch das unwiderlegliche Zeugniß der Engel und der Schrift; an seinem Leibe bewies die Greifbarkeit die Realität, die Narben bewiesen die Identität desselben mit seinem früheren Leibe; sein Essen und Trinken bewies das Vorhandensein der anima nutritiva, sein Sehen und Hören das Vorhandensein der anima sensitiva, in seinen Auslegungen über die Schrift bekundete er die intellectiven Fähigkeiten seiner menschlichen Seele.

Der verklärte Körper Christi hat seinen natürlichen Ort im

---

[1]) Dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse inquantum per quaedam evidentia signa se vere resurrexisse ostendit. Unde in Graeco, ubi nos habemus: In multis argumentis, loco argumenti ponitur τεκμηριον, quod est signum evidens ad probandum. 3 qu. 55, art. 5.

Himmel, daher war die Himmelfahrt eine nothwendige Folge der Auferstehung. Christus fuhr in den Himmel auf kraft seiner Gottheit, die als das Höchste über Allem nicht Subject dieses Vorganges sein konnte, und in Kraft seiner verherrlichten Seele, welche den ihr eignenden Körper vollkommen in ihrer Gewalt hat. Da der verklärte Leib Christi der herrlichste aller Körper ist, so gebührt ihm die Stelle über allen Himmeln; kraft seiner hypostatischen Einigung mit der Gottheit ist er auch über alle geistigen Creaturen erhoben worden. In den Himmel erhoben hat Christus seinen Sitz zur Rechten des göttlichen Vaters, d. h. er ist im unveränderlichen, selbstherrlichen Besitze der Seligkeit, der Herrlichkeit Gottes und der richterlichen Gewalt. Dieser Besitz kommt ihm kraft seiner Gottheit zu, daher die Präposition ad (sedere ad dexteram Patris) bloß den persönlichen Unterschied vom Vater und das Sein aus dem Vater (ordo originis) ausdrückt. Zufolge der hypostatischen Einheit mit dem Logos hat auch die menschliche Natur an jenem Besitze Antheil; die richterliche Gewalt kommt Christo zunächst als der Eingebornen Weisheit Gottes zu, die das Gesetz der Gerechtigkeit ist; weiters aber auch Christo als Menschen vermöge der gratia capitis [1]). Und da die zum Himmel erhobene Menschheit Christi vermöge der Fülle der auf ihr ruhenden Gnaden über alle Creaturen erhaben ist, so sind nicht bloß die Menschen, sondern auch die Engel dem Gerichte Christi unterworfen.

---

[1]) Competit Christo hoc modo secundum humanam naturam judiciaria potestas propter tria. Primo quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines; sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus operatur, ita judicat per hominem Christum homines, ut sit suavius judicium hominibus. Unde Apostolus dicit Hebr. IV, 15: Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae ejus. Secundo, quia in finali judicio, ut Augustinus dicit super Joann. (tract. 23) erit resurrectio corporum mortuorum, quae suscitabit Deus per Filium hominis; sicut per eundem Christum suscitat animas, inquantum est Filius Dei. Tertio, quia ut Augustinus dicit in lib. de Verbis Domini (serm. ult., c. 7) rectum erat, ut judicandi viderent judicem. Judicandi autem erunt boni et mali. Restabat ergo ut in judicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur. 3 qu. 59, art. 2.

Christus offenbarte in der Aufeinanderfolge der vorgeführten Momente immer mehr die ihm eignende Gottesmacht. Er offenbarte sie als Lehrer und Wunderthäter, er offenbarte sie als Erlöser und Versöhner, sie offenbarte sich in seiner Verherrlichung. Als Lehrer offenbarte er seine Gottesmacht, indem er nicht nur selber lehrte und überzeugte, sondern seinen Schülern eine solche Kraft des Lehrens mittheilte, daß sie die Heiden, die nie von Christus gehört, zum Glauben an ihn bekehrten [1]). Auch die Wunder sind ein Zeugniß der Gottheit Christi, erstlich zufolge der Beschaffenheit der Werke Christi, welche jedes geschöpfliche Vermögen überstiegen (Joh. 9, 32); weiters zufolge der Art, in welcher sie verrichtet wurden, indem Christus sie in eigener Macht, nicht als Betender, wie andere Wunderthäter, vollführte (Luc. 9, 16; Joh. 5, 19); endlich zufolge dessen, daß er sich selber Gott nannte, was wahr sein muß, weil es sonst nicht durch Wunder, die in Gottes Kraft gewirkt waren, hätte bestätigt werden können.

Eben so liegt es in der Idee des Mittlers, daß Christus Gott sein mußte [2]). Insbesondere ist nicht denkbar, wie Christus für uns hätte Genugthuung leisten können, wenn er nicht Gott gewesen wäre. Denn für das gesammte menschliche Geschlecht kann kein bloßer Mensch genugthun, indem jeder Einzelne weniger ist, als das ganze menschliche Geschlecht. Somit mußte in Demjenigen, welcher für die Sünden der ganzen Menschheit genugthun sollte,

---

[1]) Non est minoris potestatis sed majoris facere aliquid per alios quam per se ipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quae nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quae doctrinam suam confirmabat, et quantum ad auctoritatem loquentis, quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret: Ego autem dico vobis; et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo. 3 qu. 42, art. 1.

[2]) Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scil. passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune; fuit enim mediator ad jungendum nos Deo. Gent. IV, c. 55.

etwas über die menschliche Natur Erhabenes sein, damit das Verdienst der Genugthuung ausreichend sei. Nun steht aber in Rücksicht auf das Verhältniß zur Seligkeit, deren Erlangung durch die Genugthuung Christi ermöglicht werden sollte, nur Gott über dem Menschen; denn die Engel stehen wol durch ihre Natur auf einer höheren Stufe als der Mensch, im Verhalten zum letzten Zwecke aber sind sie dem Menschen gleichgestellt, weil beide dasselbe Ziel haben. Daher konnte nur ein Gottmensch die schuldige Genugthuung leisten [1]). Eben so ist die Auferstehung und Himmelfahrt Christi als Machtbethätigung seiner Gottheit, die Himmelfahrt zugleich auch als Machtbethätigung der verherrlichten Seele Christi über den verklärten Leib zu fassen.

Christus ist gekommen, dem menschlichen Geschlechte das verlorne Heil wiederzubringen. Sofern die den Seligen vorbehaltene Glorification der Leiber auch zu den Früchten des Heiles gehört, kann Christus selber, welcher die Glorie seines Leibes als ein Verdienender erwarb, als Subject des Heilserwerbes gelten [2]). Christus wirkte unser Heil als Gott und Mensch; als Gott per modum efficientiae, in Kraft seines menschlichen Willens per modum meriti, in Kraft seines körperlichen Leidens per modum satisfactionis, redemtionis et sacerdotii. Christus konnte unser Heil per modum meriti wirken, weil sein Wirken und Leiden zufolge der ihm eignenden gratia capitis nicht bloß ein persönliches Verdienst blieb, sondern allen Gliedern jenes Leibes, dessen Haupt Christus ist, zu Gute kommt. Das Leiden Christi wirkte unser Heil per modum satisfactionis, indem er Gott in seinem aus Liebe und Gehorsam erduldeten Leiden etwas leistete, was sein himmlischer Vater noch weit mehr liebte, als er unsere Beleidigungen verabscheute; und zwar beruhte das superabundante Plus der sühnenden Leistung Christi auf der Größe seiner Liebe, auf der Dignität seines gottmenschlichen Lebens, auf der Allseitigkeit und Größe seiner Peinen und Schmerzen. Da das Leiden Christi die Versöhnung des durch unsere Sünden beleidigten göttlichen Vaters zum Zwecke hatte, so ist es wahrhaft ein Opfer, und um der freiwillig sich darbringenden

---

[1]) Gent. IV, c. 54.

[2]) Christus per suam passionem sibi et omnibus membris suis meruit salutem. 3 qu. 48, art. 1.

Liebe Christi willen ein überaus wohlgefälliges Opfer gewesen. Christus gab sein Blut und Leben als Lösepreis, um uns von der Knechtschaft der Sünde und von der Strafverschuldung der Sünde loszukaufen; er wirkte demgemäß unser Heil per modum redemtionis; und da er vermöge seiner leidensfähigen Menschennatur sich als Lösepreis gab, so ist ein Proprium Christi als Mensch, unser Erlöser zu sein, obgleich in entfernterer Beziehung die Urheberschaft des Erlösungswerkes allen drei göttlichen Personen zugeschrieben werden kann.

Das Leiden wirkte unsere Befreiung von Schuld und Strafe der Sünde und von der Macht des Teufels. Es wirkt den Erlaß der Sünden durch Erweckung heiliger Liebe in uns (Röm. 5, 8), durch Zuwendung des vom Haupte errungenen Erlösungsverdienstes an die Glieder des mystischen Leibes Christi, durch die göttliche Kraft Christi, deren Werkzeug seine leidende Menschennatur gewesen [1]). Es wirkte die Befreiung aus der Macht des Teufels: Gott hatte die Menschen unter die Herrschaft des Teufels gerathen lassen, weil sie es durch ihre Sünde verdient hatten; das Leiden Christi hob dieses Mißverdienst auf, sühnte Gott mit den Menschen wieder aus; zudem verwirkte der Teufel die ihm eingeräumte Macht durch seine Machinationen wider den Schuldlosen, dessen schmachvolle Kreuzigung er herbeigeführt. Das Leiden Christi wirkte unmittelbar und mittelbar den Erlaß der Strafe; unmittelbar als superabundante Satisfaction für die Sünden der ganzen Menschheit, mittelbar als Ursache des Erlasses der Sünden, mit welchen zugleich auch die Strafwürdigkeit wegfällt. Insofern Christus unsere Sünden hinwegnahm, welche uns zu Feinden Gottes gemacht hatten, und insofern er sich als ein dem himmlischen Vater überaus wohlgefälliges Opfer der Sühne dargeboten, wird er mit Recht der Versöhner zwischen Gott und Menschen genannt. Eben so wird der Aufschluß des Himmelsthores, welches sich in Folge der ersten Sünde schloß (1 Mos. 3, 24), und durch welches kein Unreiner eingehen darf (Jesai. 35, 8), als Wirkung des Leidens Christi

---

[1]) Passio Christi, licet sit corporalis, sortitur tamen quamdam spiritualem virtutem ex divinitate, cui caro ejus unita est ut instrumentum: secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum. 3 qu. 49, art. 1.

bezeichnet. Denn er nahm das Hinderniß hinweg, welches uns den Eingang in's Himmelreich verschloß, die Sünde nämlich und zwar nicht bloß die Erbsünde, sondern auch alle persönlichen Sünden derjenigen, welche durch Glaube und Liebe und durch die Sacramente des Glaubens an den Früchten seines Leidens Antheil haben. Der Tod Christi, soweit er nicht als Folge und Ende des Leidens, sondern als besondere Thatsache für sich betrachtet wird, wirkte zu unserem Heile nicht per modum meriti, sondern in Kraft der Gottheit (per modum efficientiae), die auch nach dem Verscheiden Christi mit Leib und Seele Christi vereinigt blieb. Man muß aber jede Wirkung nach ihrer Ähnlichkeit mit ihrer Ursache begreifen. Da nun der Tod eine Privation oder Hinwegnahme ist, so muß auch die Wirkung des Todes Christi eine Hinwegnahme sein, und zwar dessen, was unserem Heile entgegen ist; dieß ist aber der Tod der Seele und des Leibes. Darum wird die Bewältigung unseres leiblichen (Röm. 4, 25) und geistlichen Todes (1 Kor. 15, 54) als Wirkung des Todes Christi bezeichnet.

Die Auferstehung Christi wirkt die zukünftige leibliche Auferstehung aller Menschen, zwar nicht als causa principalis, wol aber als causa instrumentalis. Causa primordialis der allgemeinen Auferstehung ist die göttliche Gerechtigkeit, welcher zufolge einst Christus über alle Menschen Gericht halten soll; Gott hätte aber auch ein anderes Mittel als die Auferstehung Christi zur Ermöglichung der allgemeinen Wiedererweckung der Menschen wählen können. Christus wurde zur bewirkenden Ursache der allgemeinen Auferstehung als Erstling aller Erstandenen, indem das primum in genere jederzeit auch wirksame Ursache alles dessen ist, was unter das Genus gehört. Für die Guten aber ist der erstehende Christus nicht bloß Ursache, sondern auch Urbild der Auferstehung, weil sie gleich ihm zur Herrlichkeit des ewigen Lebens erstehen sollen. Nicht bloß für die leibliche, sondern auch für die geistige Auferstehung ist Christi Auferstehung wirksames Urbild, da auch die geistige Auferstehung in Gottes Kraft, nämlich durch die Gnade bewirkt wird, und auch hierin sich wieder die Menschheit Christi werkzeuglich verhält [1]), und als wirksame Ursache genommen werden muß, sofern

[1]) Efficientia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam

die durch sie zu bewirkende leibliche Auferstehung zur Glorie nicht denkbar ist ohne gnadenvolle Heiligung des Geistes, in dessen Kraft der Leib lebt, wie die Seele in Kraft der Gnade. Die Himmelfahrt Christi wirkt zu unserem Heile, einerseits durch die in uns geweckten Gesinnungen des Glaubens, Hoffens, Liebens und der Ehrfurcht vor der Erhabenheit Christi, andererseits dadurch, daß Christus uns den Weg zum Himmel bereitete, indem, wo das Haupt ist, auch die Glieder sein müssen — indem ferner die beständige Darstellung seiner Menschheit vor dem ewigen Vater eine ununterbrochene hohepriesterliche Fürbitte für uns ist — und endlich indem er als Herrscher im Himmel thronend uns fort und fort göttliche Gaben zu senden die Macht hat.

II. Von den Sacramenten als verordneten Mitteln des Heiles.

a. Begriff und Wesen des Sacramentes.

Unter Sacrament versteht man ein durch Gott verordnetes sinnefälliges Zeichen, welches etwas Heiliges ausdrückt und die Heiligung des Menschen zu wirken bestimmt ist. Es verhält sich rememorativ in Absicht auf die Ursache unserer Heiligung, nämlich auf das Leiden Christi; demonstrativ in Rücksicht auf die Form unserer Heiligung, welche in Gnade und Tugend besteht; pränuntiativ in Beziehung auf unsere zukünftige Verklärung. Die Sacramente sind sinnefällige Zeichen in Angemessenheit zur Natur des Menschen, welche vermittelst sinnlicher Eindrücke und Wahrnehmungen sich zur Erkenntniß des Übersinnlichen erhebt. Da es an Gott ist, zu bestimmen, durch welche Mittel unsere Heiligung bewirkt werden soll, so müssen die Sacramente durch Gott selbst eingesetzt worden sein [1]); und

---

virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur. 3 qu. 56, art. 2.

[1]) Illa quae aguntur in Sacramentis, per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed pertinent ad quamdam solennitatem, quae

eben so und noch viel mehr die Worte, welche die Form des Sacramentes ausmachen, d. h. das Sacrament zum Sacramente machen. Worte sind aber angemessen mit Rücksicht auf die Ursache unserer Heiligung, welche das ewige Wort des Vaters ist — mit Rücksicht auf den zu heiligenden Menschen, dessen geistig-sinnlicher Natur ein vom Worte durchgeistetes sinnliches Kennzeichen angemessen ist — und endlich zum Zwecke der Dollmetschung des Sinnenzeichens.

Dieß im Allgemeinen vorausgeschickt, ist nun auch Wesen, Materie und Form der einzelnen Sacramente im Besonderen anzugeben. Die materia propria des Taufsacramentes ist in Angemessenheit an Begriff [1]), Wirkung [2]) und mystische Bedeutung [3]) der Taufe,

adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt; ea vero quae sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione, sicut Apostolus dicit 1 Cor. XI, 34: Cetera, cum venero, disponam. 3 qu. 64, art. 2. In Bezug auf die Nachweisbarkeit der Einsetzung der Sacramente heißt es Supplement. qu. 28, art. 3: Alii dicunt, quod omnia Sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum; quaedam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et haec opinio protanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent; et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio; et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae in eis nonnisi divinitus inest. Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit et dixit, quae in Evangelio non continentur. Illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere quae ad necessitatem salutis et ecclesiasticae dispositionis pertinent. Et ideo potius institutionem baptismi et poenitentiae et Eucharistiae et ordinis factam a Christo narraverunt quae extremae unctionis vel confirmationis, quae neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiae pertinet. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio Marc. VI, ubi dicitur, quod apostoli oleo ungebant infirmos.

[1]) Ex institutione divina aqua est propria materia baptismi, et hoc convenienter. Primo quidem quantum ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio ad spiritualem vitam, quod maxime congruit aquae. Unde semina ex quibus generantur omnia viventia scil. plantae et animalia humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam philosophi posuerunt aquam omnium rerum principium, sicut dicitur I. Metaph., c. 3, ut et in lib. de Sensu, c. 4. 3 qu. 66, art. 3.

so wie in Hinsicht auf die wegen der Nothwendigkeit der Taufe geforderte Allgemeinzugänglichkeit des sinnefälligen Mittels das Wasser, welches wie immer vermischt oder verändert sein kann, wenn es nur noch seinen specifischen Charakter als Wasser hat; die wesentliche Form der Taufe besteht in den die causa principalis (Gott) und causa instrumentalis (Täufer) des Sacramentes andeutenden Worten: Ego te baptizo in nomine Patris u. s. w. [1]) Das Sacrament selber als solches besteht in der Application des Wassers an den Körper des Täuflings, am sichersten durch Untertauchung, obwol auch die bloße Besprengung oder Begießung hinreichend ist und im Nothfalle hinreichen muß. Die Materie des Sacramentes der Firmung ist Öl mit Balsam vermischt; das Öl bedeutet die Fülle des Geistes (Psalm 44, 8), die dem in's Vollalter der Lebensreife und in den Weltverkehr tretenden Menschen nothwendig ist; der Balsamgeruch bedeutet die erbauliche Einwirkung auf Andere. Da das sinnefällige Medium der Firmungsgnade durch Christus keine Weihe erhalten hat, so muß es durch den Bischof vor Erthei-

---

[2]) Secundo, quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquae proprietates, quae sua humiditate lavat, ex quo conveniens est ad significandam ei causandam ablutionem peccatorum; sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis; sua diaphaneitate est luminis susceptiva, unde competit baptismo, inquantum est fidei sacramentum. Ibidem.

[3]) Quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus justificamur. Ut enim dicit Chrysostomus (hom. 24 in Joann.), sicut in quodam sepulcro in aqua submergentibus nobis capita vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit. Ibidem.

[1]) Christus instituit sacramentum baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quicquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi. Nec obstat, quod in nomine unius personae intelligitur alia (sicut in nomine Patris intelligitur Filius), aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus; quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis; unde non sufficit intellectus vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimatur. Unde et in baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas in sensibilibus signis, scil. Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in columba. 3 qu. 66, art. 6.

lung des Sacramentes geweiht werden, wie auch aus gleichem Grunde das Krankenöl. Dem besonderen Zwecke der Firmung entsprechend muß in der Form dieses Sacramentes nicht bloß die causa principalis und instrumentalis, wie in der Taufe, sondern auch die Ertheilung der besonderen Befähigung zum Kampfe für Christus im Weltleben ausgedrückt werden, um so mehr, da in der Firmungsformel das Wort Confirmo .... nicht so unmittelbar die Wirkung des Sacramentes anzeigt, wie das Baptizo in der Taufformel. Demnach lautet die Form der Firmung vollständig: Consigno te signo crucis, et confirmo te Chrismate salutis in nomine Patris u. s. w. Materie des Altarssacramentes sind Brot und Wein, entsprechend der Bestimmung des Sacramentes, als geistliche Nahrung der Gläubigen zu dienen, unter den separirten Gestalten des Brotes und Weines die Trennung des Fleisches und Blutes Christi, d. i. den Tod Christi darzustellen, die gedoppelte Wirkung auf das geistige und leibliche Heil der Empfänger auszudrücken und endlich die kirchliche Einigung der Gläubigen auszudrücken, die aus Vielen Eines geworden sind, wie aus vielen Weizenkörnern [1]) Ein Brot, aus vielen Traubenbeeren Eine gesammelte Quantität Wein erzeugt wird [2]). Dem Traubenweine darf keine andere homonyme Flüssigkeit substituirt werden; die Mischung des Weines mit Wasser hat wol den wahrscheinlichen Gebrauch Christi für sich, ist aber nicht schlechthin nothwendig. Die Form des Altarssacramentes muß, diesem entsprechend, in zwei Stücken von den Formen der übrigen Sacramente abweichen. Während die übrigen Sacramente durch die Application der consecrirten Materie vollzogen werden, besteht der Vollzug des Altarssacramentes in der Consecration der Materie; daher müssen die Consecrationsworte als Form des Sacramentes

---

[1]) Ad usum sacramentorum assumitur talis materia quae communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo; nam alii panes videntur esse introducti in hujus panis defectum. Et ideo Christus creditur in hujus panis specie hoc sacramentum instituisse, qui etiam panis magis confortat hominem et ita convenientius significat effectum hujus sacramenti. Et ideo propria materia hujus sacramenti est panis triticeus. 3 qu. 74, art. 3.

[2]) Über die Angemessenheit der Azymen vgl. Bd. I, S. 772.

genommen werden. Sodann besteht noch der weitere Unterschied, daß die Consecration der Materie des Altarssacramentes ausschließlich durch göttliche Kraft vollbracht wird, daher der Minister des Sacramentes in keiner anderen Weise thätig ist, als daß er in Christi Namen dessen Worte bei der Einsetzungsfeier wiederholt [1]). Die Formel für die Consecration des Brotes lautet: Hoc est corpus meum. Das Wort est bedeutet den im Momente und ohne Verzug vor sich gehenden Vollzug der Consecration. Da in diesem Momente die Substanz des Brotes nicht mehr vorhanden ist, so wird sie auch nicht genannt, sondern einzig nur die vorhandenen Accidenzen des Brotes durch das anzeigende Fürwort hoc angedeutet. Es wird gesagt corpus meum und nicht caro mea, um anzuzeigen, daß unter der Gestalt des Brotes der ganze Leib, Fleisch und Blut, nicht bloß allein das Fleisch vorhanden sei. Die Formel für die Consecration des Weines drückt in ihrem ersten Theile (Hic est calix sanguinis mei) den Consecrationsact aus, in ihrem zweiten Theile die Wirkungen des am Kreuze vergossenen Blutes Christi, und zwar: die Erlangung des himmlischen Erbes (sanguis novi et aeterni testamenti vgl. Hebr. 10, 19), die Gerechtigkeit des Gnadenstandes aus dem Glauben (mysterium fidei vgl. Röm. 3, 25), die Hinwegräumung dessen, was die Erlangung von Beidem hindert (Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum vgl. Hebr. 9, 14). Beim Bußsacramente hat man eine materia remota und proxima zu unterscheiden. Die materia remota sind die Sünden des Confitenten; die materia proxima und propria sind die sinnefälligen Worte und Acte des Confitenten, welche etwas Heiliges ausdrücken, nämlich die Inspirationen der Bekeh-

---

[1]) Diese Worte haben eine instrumentale Kraft zufolge des Willens Christi, in dessen Auftrage sie wiederholt werden: Haec locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quae habent solum vim significativam, et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quae est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi quae est accepta a rebus; nam voces sunt signa intellectuum secundum Philosophum lib. 1 Periherm. Et ideo sicut conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas hujus locutionis non praesupponit rem significatam, sed facit eam: sic enim se habet verbum Dei ad res factas per verbum. 3 qu. 78, art. 5.

rungsgnade, gleichwie die Worte und Acte des Bußpriesters das Werk des verzeihenden Gottes versinnlichen und als erfüllende Form des Sacramentes zu gelten haben [1]). Eine äußere sinnefällige Materie zur Application der sacramentalen Gnade ist hier nicht nothwendig, so wie auch nicht bei Empfang des Ehesacramentes, weil die Wirkung dieser beiden Sacramente durch das Handeln des Empfängers activirt werden muß [2]), während sie in den übrigen Sacramenten das menschliche Vermögen schlechthin übersteigt. Die Materie der letzten Ölung ist in Angemessenheit zu dem Zwecke dieses Sacramentes das Öl, welches lindernd wirkt, zugleich in's Innerste eindringt, gleichwie der Kranke dem Ende seiner irdischen Lebensbahn sich nähernd des Trostes und zugleich der eindringlichsten Heilung bedarf, da später keine Heilung mehr möglich ist. Und weil das Öl vom Safte der Olive seinen Namen hat, so muß, um der Bedeutung des Wortes vollkommen zu entsprechen, Olivenöl verwendet werden. Die Form dieses Sacramentes ist nach Jakob 5 und nach dem Ritus der römischen Kirche deprecativ, weil die specifische Wirkung desselben nicht zuverläßig und allezeit eintritt, daher auch nicht in indicativer Form vom Minister des Sacramentes ausgesprochen werden kann; zudem ist der Kranke der Hilfe des Gebetes bedürftig und der Jurisdiction der Kirche schon mehr und mehr entrückt und einzig an Gottes Hilfe gewiesen. Das Sacrament der Priesterweihe hat zwar gleich den meisten bisher genannten Sacramenten eine äußere, stoffliche Materie, aber ohne instrumentale Kraft, da vielmehr der Minister dieses Sacramentes der Mittler der Weihegnaden ist, und diese von Person auf Person übertragen werden. Die äußeren stofflichen Materien dienen hauptsächlich nur zur Versinnlichung der von Person zu Person übertragenen Gewalt. Dem Charakter des zu Übertragenden entsprechend ist die Form dieses Sacramentes in gebietender Art abgefaßt [3]). Materie und

---

[1]) Über die Form des Bußsacramentes vgl. Bd. I, S. 785 ff.

[2]) Sicut etiam in medicinis corporalibus quaedam sunt res exterius adhibitae sicut emplastra et electuaria, quaedam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quaedam. 3 qu. 86, art. 1.

[3]) Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur sicut simile ex simili; et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus. Et ideo in

Form des Ehesacramentes sind die Acte und Erklärungen der Nupturienten bei der förmlichen Eheschließung.

b. Zweck und Wirksamkeit der Sacramente.

Die Menschen können der sacramentalen Heilsvermittelung nicht entbehren, weil überhaupt der Mensch durch das Körperliche und Sinnliche auf das Geistige und Intelligible hingeleitet werden muß — weil der Mensch durch die Sünde den sinnlichen Dingen sich unterthan gemacht hat und das Mittel der Heilung dem Krankheitszustande entsprechen muß — weil endlich der Mensch, wofern es nicht gottverordnete sinnefällige Mittel der Heiligung gäbe, auf selbsterfundene superstitiöse und sittlich verwerfliche Mittel und Riten der Heiligung verfallen würde. Alle diese Gründe leiden auf den Urzustand des Menschen keine Anwendung, daher es im Urzustande keine Sacramente gab [1]; sie gelten aber für den Zustand nach dem Falle, daher es schon im alten Bunde Sacramente geben mußte. Und da die Ursache unserer Heiligung Christus ist, so mußten die Sacramente des alten Bundes auf Christum hinweisen, gleichwie jene des neuen Bundes auf ihn zurückweisen. Weil aber zukünftig Geschehendes und bereits Geschehenes durch verschiedene Zeichen ausgedrückt wird, so müssen die Sacramente des neuen Bundes andere sein, als jene des alten Bundes.

Die Sacramente des neuen Bundes sind im Unterschiede von jenen des alten Bundes, die nur in Kraft des Glaubens Wirkung hatten, als causae instrumentales der göttlichen Heilswirkung selber als heilswirkend anzusehen, weil sie als Werkzeuge nicht aus eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes, des agens principalis wirken [2].

---

forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur; et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum. Suppl. qu. 34, art. 4.

[1]) Matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum; sed secundum quod est in officium naturae; ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia quae in figura Christi praecesserunt. 3 qu. 61, art. 2.

[2]) Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum

Demgemäß muß auch dem Sacramente selber eine virtus instrumentalis eigen sein, welche sich zur göttlichen Wirkungskraft verhält, wie die Bewegung als actus imperfectus zum Agens, welches die Ursache der Bewegung ist [1]). Wenn bereits früher die Menschheit Christi als Instrument der heilswirkenden Gnade bezeichnet wurde, so wird man Sacrament und Menschheit Christi so von einander unterscheiden müssen, wie man das instrumentum separatum, z. B. einen Stab, von dem instrumentum conjunctum, z. B. Hand, unterscheidet. Wie nun der Stab durch die Hand bewegt wird, so hat das Sacrament seine wirksame Kraft durch das Leiden Christi, dessen genugthuendes Verdienst durch die Sacramentspendung an den Empfänger mitgetheilt wird [2]). Man hat die Wirkung der sacramentalen Gnade von der Wirksamkeit der Gnade im Allgemeinen zu unterscheiden. Die Wirkung der göttlichen Gnade geht im Allgemeinen zunächst auf die Essenz der Seele, und fließt von da in die einzelnen Kräfte der Seele über, welche selber Ausflüsse der seelischen Essenz sind; die aus diesem Überfließen der Gnade erwachsenden Vollkommenheiten der Seele sind die virtutes und dona. Durch

---

quam operatur non in virtute propria sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem abluit animam inquantum est instrumentum virtutis divinae; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod corpus tangit et cor abluit. 3 qu. 62, art. 1.

[1]) Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi inquantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente et patiens. 3 qu. 62, art. 4.

[2]) In cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta. 3 qu. 62, art. 5.

die sacramentale Heiligung aber wird zu der in die Essenz und in die Kräfte der Seele eingeströmten Gnade noch eine weitere hinzugefügt, welche dem besonderen Zwecke der Verleihung eines jeden der Sacramente entspricht. Der Zweck der sacramentalen Gnadenverleihung ist, ein Heilmittel wider die Sünde darzubieten, und die Seele zur rechten christlichen Gottesverehrung zu befähigen. Nicht alle Sacramente sind direct auf Hervorbringung der letzteren Wirkung gerichtet; diejenigen aber, welche es sind: Taufe, Firmung, Priesterweihe, drücken der Seele einen eigenthümlichen Weihecharakter auf, der ein Theilhaben am Priesterthum Christi ausdrückt, und die Macht, etwas Göttliches zu empfangen oder an Andere zu vermitteln, ertheilt. Er gehört zur zweiten Species der Qualitätskategorie [1]), hat nicht die Essenz, sondern das Wirkungsvermögen der Seele zu seinem Träger [2]) und haftet der Seele unauslöschlich an, weil das Priesterthum Christi ein ewiges ist [3]).

Die Wirkungen der einzelnen Sacramente entsprechen den besonderen Zwecken derselben. Der Täufling stirbt dem alten Sündenmenschen ab, um in Kraft des Theilhabens an den Verdiensten und Leiden des Todes Christi ein neues Leben in der Gnade zu beginnen; demgemäß wirkt die Taufe den Nachlaß aller Sündenschuld. Er wird jedoch hiedurch keineswegs der Strafleiden dieses Lebens enthoben, und zwar deßhalb nicht, damit er als Glied vom Leibe Christi das Leiden Christi an sich wiederhole, damit er heilsam geübt und geprüft werde, und die Taufe nicht aus dem sinn-

---

1) Vgl. oben S. 192.

2) Divinus cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subjecto in essentia animae, sed in ejus potentia. 3 qu. 63, art. 4.

3) Sacerdotium Christi est aeternum secundum illud psalm. CIX, 4: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Et inde est, quod omnis sanctificatio, quae fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis; nam Ecclesiae et altaris manet consecratio semper, nisi destruatur. Cum igitur anima sit subjectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, manifestum est, quod, sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebiliter manet in anima. 3 qu. 63, art. 5.

lichen Beweggrunde irdischer Glückseligkeit suche. Die Getauften werden dem Leibe Christi einverleibt. Wie nun die Glieder eines jeden Leibes durch ihre Verbindung mit dem Haupte Empfindung und Bewegung haben, so erlangen auch die dem Leibe Christi incorporirten Täuflinge Beides im geistlichen Sinne; die geistige Wahrnehmung ist Erkenntniß der Wahrheit, die geistige Bewegung ist Bewegung in Kraft der Gnade. Dieß gilt in gleicher Weise von Erwachsenen und Kindern, mit dem Unterschiede, daß die durch die Gnade bewirkten Tugendstimmungen in den des Willensgebrauches noch nicht fähigen Kindern nur potenziell vorhanden sein können. Die Wirkungen der Taufe sind an sich in allen Getauften dieselben; sie stellen sich aber nach dem Grade der Disposition des Täuflings in einem intensiveren oder schwächeren Grade ein, und können gänzlich intercipirt werden, wenn der Täufling nur zum Scheine die Taufe empfängt, d. h. an das Sacrament nicht glaubt, es verachtet, ohne die erforderliche Stimmung empfängt, oder nach einem anderen Ritus, als von der Kirche vorgeschrieben ist. Die Wirkungen treten aber in Kraft, sobald die ihnen entgegenstrebende Indisposition des Täuflings wegfällt. Um die Nachlassung der nach der Taufe begangenen Sünden zu erlangen, ist das Bußsacrament eingesetzt als secunda tabula post naufragium, wie der heilige Hieronymus sich ausdrückt. Dieses Sacrament wirkt zunächst Nachlassung der schweren Sünden, in Kraft der Gnade, welche die Bußtugend [1]), d. i. den Abscheu vor der Sünde und den Vorsatz der Besserung und Rückkehr zu Gott hervorbringt. Die Bußtugend ist, zwar nicht als actus elicitus, wol aber als

---

[1]) Dolor vel tristitia dupliciter dicitur: Uno modo secundum quod est passio quaedam appetitus sensitivi, et quantum ad hoc poenitentia non est virtus, sed passio; alio modo est cum quadam electione, quae quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis. Dicitur enim in II. Ethic., c. 6, quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam, ut aliquis doleat de quo dolendum est, et eo modo et fine quo dolendum est; quod quidem observatur in poenitentia de qua nunc loquimur; nam poenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod poenitentia, de qua nunc loquimur, vel est virtus vel actus virtutis. 3 qu. 85, art. 1.

actus imperatus [1]) eine von der Charitas verschiedene besondere Tugend, und zwar keine theologische, da sie nicht Gott, sondern die auf Versöhnung des beleidigten Gottes abzweckenden Acte zum Objecte hat — sondern eine unter das Genus der justitia commutativa gehörige Gerechtigkeitstugend [2]), vermöge welcher der Mensch freiwillig, so weit er es vermag, Recompensation leistet, die freilich nicht an sich, sondern nur, weil Gott sie dafür gelten läßt, als Recompensation gelten kann. Die Bußtugend ist eine Wirkung der gratia operans, in deren Kraft die Abwendung des Menschen vom ewigen und unvergänglichen Gute und daher auch die dieser Entfremdung von Gott entsprechende ewige Schuld und Strafe aufgehoben wird. Es kann aber nach Aufhören der aversio a Deo noch immer eine unordentliche conversio ad bonum commutabile übrig bleiben, die erst in Kraft der gratia cooperans, mithin nicht ohne selbstthätige Anstrengung des freien Willens überwunden werden kann; und man nennt diese noch zurückbleibende, ihrer früheren specificirenden Form entkleidete und darum geschwächte und verringerte Materie des sündhaften Zustandes die reliquias peccati, für welche dem Menschen, so lange sie ihm noch irgendwie anhaften, zeitliche Strafübel gebühren. Auch die läßlichen Sünden sind ein nothwendiger Gegenstand der Bußtugend, jedoch nicht eine nothwendige Materie des Bußsacramentes, indem sie den Gnadenstand zwar schwächen,

---

[1]) Siehe oben S. 475.

[2]) Eigentlich befaßt sie alle Arten von Tugenden unter sich: Poenitentia, licet sit directe species justitiae, comprehendit tamen quodammodo ea quae pertinent ad omnes virtutes; inquantum enim est justitia quaedam hominis ad Deum, oportet quod participet ea quae sunt virtutum theologicarum, quae habent Deum pro objecto. Unde poenitentia est cum fide passionis Christi, per quam justificamur a peccatis et cum spe veniae, et cum odio vitiorum, quod pertinet ad charitatem. Inquantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiae, quae est directiva omnium virtutum moralium; sed ex ipsa ratione justitiae non solum habet id quod justitiae est, sed etiam ea quae sunt temperantiae et fortitudinis, inquantum scil. ea quae delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in communionem justitiae veniunt. Et secundum hoc ad justitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam, et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem. 3 qu. 85, art. 3.

aber nicht aufheben, mithin keine neue Eingießung der Heiligungsgnade fordern. Da jedoch jede Eingießung der Gnade mit einer actuellen Bewegung des freien Willens zu Gott verbunden ist, mithin die in den läßlichen Sünden bekundete Retardation des guten Willens aufhebt, so wirkt der Empfang des Bußsacramentes und jedes anderen Sacramentes von selbst auch die Vergebung der läßlichen Sünden. Soweit überhaupt ein aus der Gnadenwirkung hervorgehender Act der Frömmigkeit die Schuld läßlicher Sünden tilgt, können auch eine allgemeine Selbstanklage, Klopfen an die Brust, Gebet und ehrerbietiger Empfang des bischöflichen Segens den Erlaß der geringeren Sünden wirken. Man nennt die Bußtugend als Reueschmerz und Abscheu vor der Sünde zusammt dem Vorsatze der Besserung die Zerknirschung [1]). Die Zerknirschung als Tugend ist aber nur die causa materialis der Sündenvergebung, insofern sie nämlich die von Seite des Sünders zur Erlangung der Vergebung geforderte Disposition ist. Zur instrumentalen Ursache wird sie erst als sacramentaler Act, schließt aber als solcher den Vorsatz, zu beichten und Genugthuung zu leisten, in sich, wodurch der in der Zerknirschung begonnene Act ergänzt und zu Ende geführt wird, daher auch Zerknirschung, Beicht und Genugthuung als partes integrales des Bußsacramentes bezeichnet werden. Die Beicht ist ein integrirender Theil der Buße, weil der Pönitent das Sacrament sich nicht selber spenden kann, sondern durch Vermittelung des minister ecclesiae zu empfangen hat, der zuerst den Zustand des Pönitenten kennen lernen muß, ehe er ihm das geeignete Hilfsmittel spendet [2]). Die auf die Beicht folgende Lossprechung wirkt

---

[1]) Contritio secundum proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potius quamdam corporalem passionem. Sed hic non quaeritur sic de contritione, sed de eo, ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriae voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere, ita illius voluntatis annihilatio et comminutio quaedam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum est commissum. Et ideo contritio quae hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis, et propter hoc est actus virtutis, illius scil. cujus est peccatum praeteritum detestari et destruere, scil. poenitentiae. Suppl. qu. 1, art. 2.

[2]) Non sufficit ad peccandum ex piandum ex seipso, sicut sufficienter pec-

den Erlaß der ewigen Schuld und Strafe, und mildert die noch für das jenseitige Fegfeuer übrig bleibenden Strafen insoweit, daß der Pönitent in Kraft der ihm auferlegten Genugthuungswerke sich noch in diesem Leben reinigen kann. Auch die Scham des Bekennens, welche der Pönitent freiwillig auf sich nimmt, trägt zur Milderung der zeitlichen Strafschuld bei. Insofern die Beicht die ewige Schuld und Strafe hinwegnimmt, wird mit Recht gesagt, daß sie dem Pönitenten die Pforte des Himmels öffne, und die Hoffnung des ewigen Lebens verbürge.

Die Sacramente der Taufe und Buße begründen den Gnadenstand, die übrigen Sacramente mehren ihn und können daher nicht ohne Vorausgang des einen oder beider vorigen empfangen werden. Dieß gilt zunächst von der Firmung, welche nebstdem, daß sie die heiligende Gnade mehrt, im Besonderen auch noch zum Kampfe wider die Gefahren des Weltlebens stärkt, gleichwie die Apostel am Pfingstfeste gestärkt worden sind. Auch die letzte Ölung dient zur Stärkung, aber in einer anderen Beziehung, nämlich in Hinsicht auf die geistliche Schwäche, deren Ursache die reliquiae peccati sind, welche die vollkommene Kraftentfaltung zum Leben und Wirken in Gnade und Glorie hemmen. Nebstdem wirkt die sacramentale Krankenölung auch, soweit der Kranke dieser Gnadenwirkung kein Hinderniß setzt, den Nachlaß der Schuld schwerer und läßlicher Sünden, soweit solche noch vorhanden sind. Mit der Taufe hat die Krankenölung Ähnlichkeit, sofern beide nebst der geistlichen Wirkung auch eine körperliche ausüben, nur mit dem Unterschiede, daß die leibliche Wirkung der Krankenölung (nämlich die Wiedererlangung der Gesundheit) keine natürliche, sondern eine übernatürliche, und keine gewisse und nothwendige, wie die Reinigung bei der Begießung mit Taufwasser, sondern eine von dem freien Rathschlusse Gottes abhängige Wirkung ist. Der Empfang des hochheiligen Altarssacramentes muß gnadenbringend sein, da in ihm Christus selber,

---

catum commisit, eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum reducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet, quod peccati remissio ab alio incipiat, quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ut dicitur in III. Ethic. Et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habet. Suppl. qu. 6, art. 1.

der Quell und Ursprung aller Gnaden empfangen wird. Wie er durch seine sichtbare Erscheinung der Welt das Leben der Gnade gebracht hat, so bringt er es dem Empfänger des Sacramentes auf sacramentale Weise. Das Sacrament des Altares ist zum Gedächtniß des Leidens Christi eingesetzt, wirkt also auf sacramentale Weise im Empfange dasselbe, was das Leiden Christi am Kreuze gewirkt hat. Es wird in der Form von Speise und Trank geboten, wirkt daher Erhaltung, Mehrung, Wiederherstellung und Erfreuung des geistlichen Lebens, wie die irdische Nahrung dasselbe im leiblichen Leben wirkt. Aus vielen Weizenkörnern und Traubenbeeren zum Einen Ganzen vereint sind die Abendmahlselemente das Bild der Eintracht und Charitas; was sie sinnbilden, das wird auch durch den in ihnen sich darstellenden Christus gewirkt — und da die Charitas ohne Gnade nicht gedacht werden kann, so ist die gnadenverleihende Kraft dieses Sacramentes außer allem Zweifel. Die Wirkung desselben ist direct auf Erlangung der ewigen Glorie geordnet; dieß ergibt sich sowol aus der Bedeutung des Sacramentes als solchem, indem es zum Gedächtniß des Leidens Christi eingesetzt ist, durch welches uns der Zugang zum ewigen Leben erschlossen wird — als auch aus der Bedeutung seines Empfanges als Aufnahme unversieglicher Lebensfülle in uns. Es wirkt die Nachlassung schwerer Sünden des Empfängers, soweit dieser im guten Glauben und ohne verschuldetes Vergessen auf seinen sündigen Zustand das Sacrament empfängt; oder auch zufolge des Wunsches und Verlangens nach dem Sacramente, ohne daß es jedoch genossen wird. Jedenfalls tilgt es die Schuld der läßlichen Sünden, erstlich, weil es, den göttlichen Quell der Charitas in sich enthaltend, auch in uns Liebe erweckt, sodann weil es als geistliche Speise den durch deteriorirenden Verbrauch in unserem geistlichen Leben entstehenden Ausfall stets wieder auf's Neue ersetzt [1]). Nachlassung der zeitlichen Strafen wirkt dieses Sacrament nicht primär und kraft seiner Einsetzung, da es nicht zur Genugthuung

[1]) Nutrimentum cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiae per peccata venialia, quae diminuunt fervorem charitatis. Et ideo competit huic sacramento, ut remittat peccata venialia. 3 qu. 79, art. 4.

für unsere Sünden, sondern zu unserer geistlichen Nahrung eingesetzt worden ist; soweit aber die durch die Vereinigung mit Christus in uns bewirkte Liebe nebst der Schuld auch die Strafe der Sünde hinwegnimmt, ist auch der Straferlaß als Wirkung dieses Sacramentes zu bezeichnen. Der Empfang der Eucharistie ist auch ein Verwahrungsmittel gegen zukünftige Sünden; erstlich indem sie als geistliche Speise den Menschen innerlich kräftigt und vor Sünden aus inneren Anreizen bewahrt; sodann ist sie als Zeichen des Leidens Christi ein Schutz gegen die Anfechtungen der Dämonen, welche durch das Leiden Christi besiegt worden sind. Auch in der Priesterweihe muß eine den Zwecken der kirchlichen Weihegrade entsprechende heiligende Gnade ertheilt werden; wie diese zum Empfange der Sacramente nothwendig ist, so auch zur Ausspendung derselben; und wer über das gläubige Volk gestellt wird, muß auch der Gnade der Erlangung einer höheren Verdienstlichkeit seines sittlichen Lebens theilhaft gemacht werden. Die Ehe, welche im Urzustande kein Sacrament war, und erst in Folge des Sündenfalles einer sacramentalen Heiligung bedurfte [1]), ist mit jenen heiligenden Gnaden ausgerüstet, welche sich auf den Geschlechtsverkehr der Gatten beziehen, der übrigens nicht das esse der Ehe ausmacht, sondern das bereits in Kraft des declarirten Consenses bestehende eheliche Verhältniß vollkommen actualisirt.

---

[1]) Matrimonium secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente institutum fuit ante peccatum; secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae; secundum autem determinationem personarum institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Quantum vero ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia, et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium, ideo quantum ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti; sed quantum ad primam institutionem competit ei quod sit in officium naturae, quantum vero ad ultimam, quod sit in officium civilitatis. Suppl. qu. 42, art. 2.

c. Zahl und Rangordnung der Sacramente.

Zum Zwecke der sacramentalen Heiligung des Menschen sind sieben Sacramente eingesetzt worden, nicht mehr und nicht weniger, da gerade ihre Siebenzahl zur Erreichung des Zweckes der sacramentalen Heiligung ausreichend ist. Dieser Zweck ist aber ein doppelter; die Sacramente sollen den Menschen zur Verehrung Gottes im Geiste des christlichen Lebens befähigen und darin vervollkommnen, sie sollen weiters als Heilmittel wider die Sünde dienen. In beiderlei Beziehung ergibt sich die Siebenzahl als die ausreichende und genügende. Was erstens die geistliche Vervollkommnung des Menschen anbelangt, so kann sie mit Rücksicht auf ihn selbst und auf das Beste der Gesammtheit in's Auge gefaßt werden. Den Menschen als Einzelnen in's Auge gefaßt, ist sein geistliches Leben nach Analogie seines leiblichen Lebens zu begreifen, und in beiderlei Hinsicht dasjenige, was per se und was per accidens zur vollkommenen Ausbildung und Ausgestaltung nothwendig ist, in's Auge zu fassen. Per se gehört zur Begründung und Ausbildung des Einzellebens Erzeugung, Wachsthum, Ernährung; dieser Dreiheit entspricht in der Ordnung des geistlichen Lebens Taufe, Firmung, Eucharistie als Erzeugung, Stärkung und Nahrung des geistlichen Lebens. Per accidens wird erfordert, was als Mittel zur Abwendung der das geistliche Leben gefährdenden Krankheiten und Übel dient; dahin gehört das Bußsacrament und die den nach vollbrachter Heilung noch übrig bleibenden Schwächen angemessene geistliche Diät der in der Krankenölung zu verleihenden Gnaden. In Beziehung auf die Gesammtheit vollendet sich der Mensch durch Regierung der Menge und Vollbringung öffentlicher Acte, und weiters auch durch die natürliche Fortpflanzung seiner Gattung; zur geistlichen Leitung der Menge und zu Opferhandlungen im Namen der Gesammtheit befähigt das Sacramentum Ordinis, zur gottwohlgefälligen Führung der Ehe das Ehesacrament. Die Sacramente sollen als Heilmittel wider die Sünde dienen; die Taufe gegen die Carenz des geistlichen Lebens, die Firmung gegen die Schwäche der durch die Taufe geistlich Wiedergebornen, die Eucharistie gegen den möglichen sittlichen Fall, die Buße gegen den wirklich geschehenen Fall, die letzte Ölung gegen die nach Empfang des

Bußsacramentes noch vorhandenen Schwächen und Folgen des sittlichen Falles, der Ordo gegen die anarchische Zerrüttung der leitungsbedürftigen Menge, das Ehesacrament gegen die persönliche Begierlichkeit [1]). Wie die Siebenzahl der Sacramente zweckmäßig ist, so ist auch die Ordnung, in der sie aneinander gereiht sind, ganz zweckmäßig. Denn offenbar sind diejenigen, welche sich auf den Einzelnen als solchen beziehen, den anderen vorauszustellen, welche sich auf das Beste der Gesammtheit beziehen; und unter den ersteren müssen jene drei, welche per se erfordert werden, den beiden anderen, welche per accidens nothwendig werden, vorangehen.

Die Nothwendigkeit der Sacramente anbelangend, treten drei Sacramente als unbedingt nothwendige hervor, die Taufe, die Buße und die Priesterweihe, unter welchen abermals wieder die Taufe den Vorrang behauptet. Die übrigen vier Sacramente sind wol auch zum Heile nothwendig, jedoch nicht so, daß die Erlangung desselben ohne sie schlechterdings unmöglich wäre. Die Taufe ist schlechthin nothwendig, weil es ohne sie keine Gemeinschaft mit Christus gibt; durch die Taufe wird der Mensch dem Leibe Christi einverleibt. Doch kann im Falle der Unmöglichkeit der wirkliche Empfang des Sacramentes durch das gottgewirkte Verlangen nach demselben ersetzt werden, indem Gottes innerlich heiligende Macht nicht an die Vermittelung durch äußere Zeichen und Riten gebunden ist. Die Taufe drückt dem Getauften ein unauslöschliches Merkmal ein, mag der Getaufte an das Sacrament glauben oder nicht; die Gnadenwirkung des Sacramentes aber kann durch die verkehrte Disposition des Täuflings suspendirt und irritirt werden. Unmündige Judenkinder, welche noch nicht zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangt sind, können nach natürlichem Rechte [2]) und nach

---

[1]) Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adoptationem ad virtutes et ad defectus culparum et poenalitatum, dicentes quod fidei respondet baptismus, et ordinatur contra culpam originalem; spei extrema unctio et ordinatur contra culpam venialem; charitati Eucharistia, et ordinatur contra poenalitatem malitiae; prudentiae ordo et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiae matrimonium et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio, et ordinatur contra infirmitatem. 3 qu. 65, art. 1.

[2]) Homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere

Analogie des bürgerlichen Rechtes [1]) nicht gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden; die aber bereits zum Vernunftgebrauche Gelangten können gegen den Willen ihrer Eltern das Sacrament empfangen. Auch Rasende, Blöde, Wahnsinnige u. s. w. sollen die Taufe empfangen; nur ist es, im Falle die Geisteskrankheit nicht angeboren und perennirend ist, gerathen, einen lichten Augenblick abzuwarten, um das Sacrament mit mehr Frucht zu spenden. Hat der Mensch nach der Taufe gesündigt, so ist für ihn der Empfang des Bußsacramentes zur Wiedererlangung des Heiles unerläßlich nothwendig, weil von ihm die Sünde hinweggenommen werden muß, was nicht geschehen kann ohne das Bußsacrament, in welchem die Kraft des Leidens Christi durch die priesterliche Absolution sich am Pönitenten wirksam erweist, vorausgesetzt, daß derselbe zur Zerstörung der Sünde mit der Gnade mitwirkt. Das Sacrament der Priesterweihe ist nothwendig, weil ohnedem die Kirche nicht bestehen kann. Die Sacramente der Firmung und letzten Ölung sind nothwendig, um jene der Taufe und Buße zu vollenden, die Ehe ist auf die zeitliche Continuation der kirchlichen Gesellschaft geordnet. An der Eucharistie ist das Sacrament von der res sacramenti zu unterscheiden. Die res sacramenti ist die Einheit des mystischen Körpers Christi, welcher Jeder nothwendig angehören muß, der zum Heile gelangen will. Diese res sacramenti kann aber gleich der Taufgnade auch schon durch das bloße Verlangen nach dem Sacramente erlangt werden [2]); nur mit dem Unterschiede, daß, da

---

potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda. 3 qu. 68, art. 10.

[1]) A morte corporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis; puta si aliquis a suo judice condemnatur ad mortem, nullus debet eum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturae, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae. Ibidem.

[2]) Haec est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur; et ideo non potest homini valere ad vitae conservationem alimentum corporale, nisi realiter sumatur; sed alimentum spirituale convertit hominem in se ipsum, secundum illud quod Augustinus dicit (Confess. VII, c. 10),

die Taufe auf die Eucharistie als ihre höchste Erfüllung abzweckt, während auf die Taufe kein anderes vorausgehendes Sacrament abzweckt, die noch ungetauften Kinder nicht zufolge der stellvertretenden Meinung der Kirche nach der Taufe verlangen können, wie die bereits getauften Kinder zufolge der stellvertretenden Intention der Kirche nach der Eucharistie verlangen können. Darum ist für die Kinder der wirkliche Empfang der Taufe nothwendig, nicht aber der wirkliche Empfang der Eucharistie; und insofern demnach die Taufe noch nothwendiger zum Heile, als die Eucharistie.

In Hinsicht auf die Dignität steht zuhöchst das hochheilige Altarssacrament, in welchem Christus selber wesenhaft gegenwärtig ist, auf welches alle anderen Sacramente abzwecken [1]) und dessen Empfang den Empfang fast aller anderen Sacramente beschließt. Sodann folgen im Range diejenigen Sacramente, welche der Seele einen unauslöschlichen Charakter aufdrücken. Unter den drei übrigen hat jedes einen relativen Vorzug vor den beiden anderen, die Buße den Vorzug der höheren Nothwendigkeit, die letzte Ölung den Vorzug der höheren Vollkommenheit, die Ehe den Vorzug der Sinnbildung des Verhältnisses Christi zur Kirche. Die Eucharistie ist wahrhaft der Leib Christi; diese dogmatisch festgesetzte Lehre entspricht einzig und ausschließlich dem klaren Sinne der Einsetzungsworte und der Idee des Sacramentes selber. Denn wenn die Sacramente des alten Bundes das Leidensopfer Christi vorbildeten,

---

quod quasi audivit vocem Christi dicentis sibi: Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. Potest autem aliquis in Christum mutari et ei incorporari voto mentis, etiam sine hujus sacramenti perceptione. Et ideo non est simile. 3 qu. 73, art. 3.

[1]) Omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim, quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem; sacramentum vero baptismi ordinatur ad Eucharistiae receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento: per poenitentiam etiam et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi; matrimonium etiam saltem sua significatione attingit hoc sacramentum, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiae, cujus unitas per sacramentum Eucharistiae figuratur. 3 qu. 65, art. 3.

so muß das Opfer des neuen Bundes dieß voraus haben, daß es den leidenden Christus in Wirklichkeit und Wahrheit darstellt. Der Liebe Christi, welche Ursache seiner Menschwerdung gewesen, steht es zu, die Freunde nicht zu verlassen, sondern eben so wesenhaft und leibhaft unter ihnen zu verbleiben, wie er es während seines Erdenwandels gewesen. Endlich soll sich auch in der Anbetung dieses Sacramentes unser Glaube vollenden; wie die Gottheit Christi vermöge ihrer Unsichtbarkeit Gegenstand des Glaubens ist, so soll es auch seine Menschheit in ihrer mystischen Verborgenheit unter den Abendmahlsgestalten sein. Wenn Christus im Altarssacramente wahrhaft und wesenhaft gegenwärtig ist, so können nach der Consecration die Substanzen des Brotes und Weines im Sacramente nicht mehr zugegen sein. Denn es lassen sich nur zwei Fälle denken, wie Christi wesenhafte Gegenwart im Sacramente erfolgen könne, entweder dadurch, daß er seinen himmlischen Ort verändert, oder durch Verwandlung der Substanzen des Brotes und Weines. Ersteres kann nicht statt haben, also muß Letzteres der Fall sein. Ersteres ist nicht möglich, weil Christus aufhören würde, im Himmel zu sein, weil er alle Media zwischen dem Himmel und dem Orte der Consecration durchschreiten müßte, weil sein himmlischer Leib an vielen Orten zugleich gegenwärtig sein müßte. Daß die Substanzen des Brotes und Weines nicht mehr vorhanden sein können, ergibt sich auch aus dem klaren Sinne der Einsetzungsworte, die im entgegengesetzten Falle etwas Unwahres besagen würden, aus der dem Sacramente gezollten Anbetung, die im entgegengesetzten Falle Götzendienst wäre, aus dem Verbote der Kirche, nach Genuß einer irdischen Speise den Leib Christi zu genießen, während man doch zwei consecrirte Hostien nach einander genießen darf. Einige halten eine Conversion der Substanzen für unmöglich und behaupten statt dessen eine Annihilation derselben oder auch eine Reduction derselben auf die reine Potenzialität der materia prima. Letzteres ist aber nicht möglich, da die reine Materie ohne alle Form nicht existiren kann. Es wäre also nur eine Auflösung der Substanz in ihre Elementarbestandtheile denkbar, die man aber im Consecrationsacte entweichen sehen müßte, da nach der Consecration nichts als Fleisch und Blut Christi vorhanden sind. Zudem wird bei Annahme einer Reduction auf die materia prima ein Moment angenommen, in welchem bloß diese vorhanden ist, ohne weder Brot,

noch schon Leib Christi zu sein; die Consecration vollzieht sich aber in einem untheilbaren Momente [1]). Von einer Annihilation kann keine Rede sein, weil bereits nachgewiesen wurde, daß die Verwandlung der einzig denkbare Modus sei, durch welchen die Gegenwart Christi im Sacramente herbeigeführt werden kann. Diese Verwandlung geschieht durch Gottes Kraft, welche nicht bloß gleich geschaffenen Agentien ein Seiendes in eine andere Wesensform wandeln, sondern das ganze Wesen verwandeln kann, daher auch der Vorgang der Brotverwandlung Transsubstantiation genannt wird. Daß die Accidenzen von Brot und Wein nach der Consecration übrig bleiben, ist eine weise Veranstaltung Gottes, welche das Entsetzen der Gläubigen vor dem Genusse von Menschenfleisch und den Spott der Ungläubigen verhüten und das Verdienst unseres Glaubens erhöhen will. Einige glauben, daß bloß die Materie des Brotes verwandelt werde, die Form desselben aber übrig bleibe. Demnach würde auch der Leib Christi bloß der Materie nach vorhanden sein, nicht aber dessen substanzielle Form, im Widerspruch gegen die Worte: Hoc est corpus meum. Zudem würde in diesem Falle das Brot auch nach der Consecration Brot bleiben, außer man dächte sich die Form des Brotes von der Materie desselben abgetrennt und an sich existirend, wodurch sie zu einer intelligiblen und intelligenten Form würde, was doch gewiß auch ein Widersinn ist. Obgleich vi sacramenti in Brot und Wein nur Fleisch und Blut Christi gegenwärtig ist, so ist vermöge der realen Einigung des Körpers Christi der ganze Christus gegenwärtig, und eben so im consecrirten Brote ex reali concomitantia das Blut, im consecrirten Weine das Fleisch Christi, mithin unter jeder Gestalt

---

[1]) Conversio perficitur per verba Christi, quae a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore praecedente est ibi substantia panis, cujus temporis non est accipere aliquod instans proxime praecedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus; ut probatur VI. Physic. Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans, in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per Philosophum in VIII. Physic. 3 qu. 75, art. 7.

der ganze Leib Christi [1]). Da die Accidenzen von Brot und Wein bleiben, so ist Christi Leib bloß per modum substantiae, nicht aber per modum quantitatis im Sacramente zugegen; die Substanz verhält sich gegen den Unterschied der Quantitäten indifferent und ist in jedem quantitativen Theile ganz vorhanden, d. h. jeder Theil der Luft ist ganz Luft, jeder Theil des Brotes ganz Brot und nicht bloß theilweise. Demnach ist auch der Leib Christi in jedem Theile der Hostie und in jedem Tropfen des Weines ganz enthalten, und dieß schon vor der Brechung des Brotes und vor der quantitativen Theilung des Weines [2]). Die dimensive Quantität des Leibes Christi ist in den Abendmahlsgestalten nicht vi sacramenti vorhanden, da die Verwandlung auf die Substanz und nicht auf die Dimensionen desselben direct abzweckt, wol aber vi realis concomitantiae zufolge der Unabtrennbarkeit der Dimensionen von der Substanz des Leibes Christi. Da nun die Dimensionen des Leibes Christi nur mittelst der im Brote gegenwärtigen Substanz des Leibes zum Orte des Brotes im Verhältniß stehen, so kann man nicht sagen, daß Christi Leib im Sacramente örtlich zugegen sei. Daher kann man auch nicht sagen, daß Christus durch eine locale Bewegung der Abendmahlsgestalten anders, als nur per accidens im Raume bewegt werde. Eben so verhält es sich mit

---

[1]) Eine Consecration unter zwei Gestalten ist deßhalb nicht überflüssig: Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandum passionem Christi, in qua seorsim fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione. Secundo hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsim exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio quartum ad effectum, secundum quod supra dictum est, quod corpus exhibetur pro salute corporis, et sanguis pro salute animae. 3 qu. 76, art. 2.

[2]) Totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quae apparet in speculo, quae apparet una in speculo integro; in speculo autem fracto apparent singulae in singulis partibus; quod quidem non est omnino simile, quia multiplicatio hujusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi; hic autem non est nisi una consecratio propter quam corpus Christi est in hoc sacramento. 3 qu. 76, art. 3.

jeder anderen Mutation, die im Sacramente vorgeht; wenn die Species des Sacramentes zerstört werden, so wird Christi Sein dadurch nicht afficirt, sondern ist bloß darum nicht mehr im Sacramente gegenwärtig, weil dieses nicht mehr vorhanden ist, gleichwie der unvergängliche Gott aufhört, in einer vergänglichen Sache gegenwärtig zu sein, wenn diese vergangen ist [1]). Da Christo Leib bloß per modum substantiae im Sacramente gegenwärtig ist, die Substanz als solche aber unsichtbar ist, so kann er mit den Augen des Leibes nicht erschaut werden [2]), und auch nicht mit den Augen eines verklärten Leibes [3]), sondern bloß geistig. Allein auch die geistige Wahrnehmung richtet sich wieder nach der Beschaffenheit des wahrnehmenden Intellectes. Da Christi Leib auf ganz übernatürliche Weise im Sacramente zugegen ist, so kann er bloß Gott und den an Gottes Klarheit participirenden seligen Geistern per se sichtbar sein; dem natürlichen Erkennen der reinen Geister ist er nicht wahrnehmbar, daher ihn die Dämonen, gleich den Menschen, nur im Glauben erkennen, mit dem Unterschiede jedoch, daß die Dämonen gegen ihren Willen zur gläubigen Anerkennung des Mysteriums gezwungen sind. Die wunderbaren Erscheinungen der Christusgestalt oder des Blutes Christi u. s. w. in der Eucharistie sind theils rein

---

[1]) Corpus Christi remanet in hoc Sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent, quibus cessantibus desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species, per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturae desinentis. 3 qu. 76, art. 6.

[2]) Ein anderer Grund hiefür: Quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia; ita scil. quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora quae ipsum circumstant; et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. 3 qu. 76, art. 7.

[3]) Oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti (sicut impedimur videre id quod est velatum quocunque velamine corporali) sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus. Ibidem.

subjective, durch Gott bewirkte Affectionen des betrachtenden Auges, oder wenn sie, weil von Allen bemerkt, auf Objectivität Anspruch haben, so sind sie für wunderbare Mutationen an den Accidenzen der Eucharistie, an Farbe, Gestalt u. s. w. zu halten, keineswegs aber für eine Manifestation des Leibes Christi in seiner eigensten Gestalt, der ja im Himmel seinen Ort hat, und als verklärter Leib die Macht hat, nach Gefallen zu erscheinen und zu verschwinden, während jene Immutationen lange bleiben, und solche Hostien, bisweilen eigens unter Verschluß aufbewahrt, bei jedesmaliger Prüfung dieselbe Erscheinung vorwiesen [1]).

III. Von den Dienern des Heiles.

a. Die kirchliche Hierarchia Ordinis.

Insofern durch jene Sacramente, welche der Seele ein unverlöschliches Zeichen eindrücken, ein Theilhaben am Priesterthum Christi begründet wird, kann man von einem allgemeinen Priesterthum aller Getauften reden. Der in der Taufe ertheilte Charakter besteht jedoch einzig in der passiven Macht, alle übrigen Sacramente zu empfangen, keineswegs aber in der activen Macht, irgend ein Sacrament zu ertheilen. Demgemäß muß es in der Kirche einen besonderen, von Gott verordneten Stand von Trägern einer activen Macht der Weihung und Gnadenspendung geben; und durch Einsetzung dieses Standes sollte das allgemeine, in der Einrichtung des Universums, in der Organisation des menschlichen Körpers, in der Rangordnung der Engelhierarchien wahrzunehmende Weltgesetz einer Leitung und Beeinflußung des Niederen durch das Höhere auch in der Ordnung des kirchlichen Lebens sich wiederholen, damit Gott, wie im Universum, so auch in der Kirche nicht bloß nach seinem Wesen, sondern auch nach seinem Wirken dargestellt würde. Die kirchlichen Ausspender der Heilsgnade sind demnach die Repräsentanten eines höheren Grades von Gottähnlichkeit innerhalb der

---

[1]) Über andere auf die Eucharistie bezügliche Erörterungen vgl. Bd. I, S. 608 u. S. 702 ff.

kirchlichen Gesellschaft, und werden zur Ausübung dieser Repräsentation durch eine besondere sacramentale Weihung befähigt, welche man den Ordo nennt. Der Lombarde definirt den Ordo richtig als significativum quoddam ecclesiae quo spiritualis potestas traditur ordinato. Es gibt eine Mehrheit und Diversität der sacramentalen Ordines, auf daß in der geordneten Mannigfaltigkeit derselben die ordnende Weisheit sich offenbare; sodann, um der Schwäche der Menschen zu Hilfe zu kommen, die nicht jeder jegliches verrichten, sondern sich in verschiedene Verrichtungen und Ämter theilen müssen; endlich wird hiedurch auch dem Vollkommenheitsstreben ein größerer Spielraum geschaffen und die Möglichkeit dargeboten, in verschiedener Weise sich selbst zu vollenden. Man unterscheidet sieben sacramentale Weihegrade des Ordo, deren Rangabstufung nach ihrem Verhältniß zur Eucharistie, dem Sacrament der Sacramente, bestimmt wird. Denn die Potestas Ordinis hat entweder auf die Consecration der Eucharistie, oder auf eine zum Dienste dieses Sacramentes angeordnete Verrichtung Bezug. Auf die Consecration der Eucharistie bezieht sich der priesterliche Weihegrad; die übrigen sechs Ordines beziehen sich entweder unmittelbar oder mittelbar auf den Dienst des Sacramentes. Unmittelbar beziehen sich darauf die Ämter der Diakone, welche das Sacrament ausspenden, der Subdiakone, welche die heiligen Gefäße, den Kelch und die Patena zum Opferdienste bereit machen, der Akolythen, welche die Materie des Sacramentes in den Gefäßen mit Wein und Wasser darreichen; mittelbar die Verrichtungen der Exorcisten, Lectoren und Ostiarii; die Ostiarii halten die Ungläubigen ferne, die Lectoren bereiten die Katechumenen vor, die Exorcisten heilen die Energumenen, die, wenn auch gläubig und unterrichtet, vermöge ihres Zustandes sonst nicht am Opfer theilnehmen könnten. Obwol an sich alle sieben Weihegrade Ordines sacri sind, so kann man doch die drei höheren, weil diese unmittelbar mit geweihten Objecten beschäftigt sind, als Ordines sacros in specifischem Sinne von den vier übrigen unterscheiden. Der bischöfliche Weihecharakter ist zwar kein sacramentaler Ordo, da es keine höhere sacramentale Weihegewalt geben kann, als die auf die Consecration der Eucharistie abzweckende priesterliche Weihegewalt; gleichwol kann er als ein auf heilige Dinge geordneter Dienst ein Ordo genannt werden, und vermöge seiner Überordnung über die priesterliche Gewalt in allen

den mystischen Leib der Kirche betreffenden Angelegenheiten [1]) als ein besonderer höherer Ordo bezeichnet werden. Da der Bischof die Kirche regiert, so steht es ihm auch zu, allen kirchlichen Personen ihre Stelle im kirchlichen Dienstkreise zuzuweisen. Darum spendet er allein die Firmung, weil die Gefirmten gewissermaaßen zum kirchlichen Dienste des Glaubensbekenntnisses angestellt werden; darum benedicirt auch er allein die Ordensjungfrauen, indem diese als Bilder der Christo angetrauten Kirche eine specifische kirchliche Bedeutung haben; darum endlich kommt es auch ihm allein zu, die Priesterweihe zu ertheilen, mit welcher die Befähigung zum sacramentalen Heilsdienste der Kirche mitgetheilt wird [2]). Die Spendung der Priesterweihe und Firmung bleibt dem Bischofe vorbehalten; in Ertheilung der Firmung vervollkommt und ergänzt er die Wirkungen der vom Priester gespendeten Taufe; und man könnte fragen, ob ihm nicht auch die Spendung der das Bußsacrament ergänzenden letzten Ölung vorbehalten bleiben sollte. Diese Frage muß verneint werden, da die Krankenölung den Empfänger nicht in einen Stand höherer Vollkommenheit erhebt, wie die einen unverlöschlichen Charakter einprägende Firmung. Die Taufe kann außerordentlicher Weise und im Nothfalle von jedem Getauften, ja selbst von einem Nichtgetauften gespendet werden, da wegen der

---

[1]) Sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi ut ex litera patet 4 dist. 24. Et tamen ille est superior, qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat. Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuentem. Et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur sicut et Christus. Suppl. qu. 40, art. 4.

[2]) Episcopis adduntur novem ornamenta super sacerdotes, quae sunt caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, annulus et baculus; quia novem sunt, quae ipsi supra sacerdotes possunt, scil. clericos ordinare, virgines benedicere, pontifices consecrare, manus imponere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, vestes et vasa consecrare. Suppl. qu. 40, art. 7.

unerläßlichen Nothwendigkeit dieses Sacramentes der Minister desselben eben so leicht und allgemein zugänglich sein muß, wie die Materie des Taufsacramentes, das Wasser. Auch das Bekenntniß der schweren Sünden könnte im Nothfalle vor einem Laien abgelegt werden, hat aber keine vollkommene sacramentale Geltung, außer inwiefern das Verlangen nach dem Sacramente die Wirkung des desiderirten Sacramentes zur Folge hat.

b. Die Hierarchia Jurisdictionis.

Dem Priester stehen die zwei Dienste zu, den Leib Christi zu consecriren, und das gläubige Volk für den Empfang desselben vorzubereiten. Die Macht, in giltiger Weise zu consecriren, erhält er unmittelbar durch den Empfang der Priesterweihe; die Macht zu binden und zu lösen erhält er aber nur über Jene, über welche ihm vom Bischof eine geistliche Jurisdiction übertragen wird. Demnach ist der Bischof der höchste und eigentliche geistliche Regent des gläubigen Volkes [1]). Gleichwie aber der Bischof das geistliche Haupt einer Diöcese ist, so muß es auch ein Oberhaupt der ganzen Einen, alle Diöcesen umfassenden Kirche geben. Ein solches Haupt ist auch gefordert, um die Einheit in Glaube und Lehre und den Frieden in der Kirche zu überwachen, wozu die Einheit viel geeigneter ist, als die collegialische Vielherrschaft. Zudem soll die streitende Kirche das Abbild der triumphirenden Kirche sein, diese hat aber nur Einen

---

[1]) Quia omnium ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, sacramenta vero ecclesiae sunt per aliquos ministros dispensanda, ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia, alicujus altioris ministerii, quae ordinis sacramentum dispenset; et haec est episcopalis potestas, quae etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles; nam et ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quicquid arduum circa populum fidelem est agendum, Episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum comittitur; unde et in his, quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per Episcopum consecratis, ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per Episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est, quod summa potestas regiminis populi fidelis ad episcopalem pertinet dignitatem. Gent. IV, c. 76.

obersten Regenten, nämlich Gott selbst, also soll auch die Kirche auf Erden Ein höchstes Haupt haben [1]).

c. Schlüsselgewalt und Indulgenzen.

Die geistliche Gewalt führt den Namen Schlüsselgewalt, unter welcher man die Gewalt versteht, die Würdigen in's Reich Gottes aufzunehmen, und die Unwürdigen aus demselben auszuschließen. Diese Gewalt ist per auctoritatem in der heiligsten Dreieinigkeit; Christus als Mensch erlangte sie durch das Verdienst seines Leidens, welches uns den Himmel eröffnet hat; der aus der Seitenwunde Christi am Kreuze strömende Gnadenquell der Sacramente leitete sie in die Kirche über, deren Diener und Organe sie nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes und des Leidens Christi ausüben, daher die geistliche Gewalt der Kirche auch die clavis ministerii genannt wird, und im Wesentlichen darin besteht, die Würdigen zum Genusse der Sacramente und ihrer Gnaden zuzulassen, die Unwürdigen davon auszuschließen. Der Act der Zulassung oder Ausschließung kann aber nicht ohne vorausgehende Prüfung gesetzt werden, daher neben der potestas judicandi auch eine scientia discernendi nothwendig ist, welche auf die rechte Ausübung der potestas judicandi abzweckt; daher auch zwei claves unterschieden werden [2]) und der Gebrauch der einen (der potestas

---

[1]) Si quis autem dicat, quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim, quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: Tu aliquando conversus confirma fratres tuos (Luc. XXII, 32); et ei soli promisit: Tibi dabo claves regni coelorum (Matth. XVI, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem. Ibidem.

[2]) Die Ansicht des Lombarden, daß die scientia discernendi nur beziehungs=

judicandi) ohne Anwendung der anderen nicht verantwortet werden kann. Nebstdem unterscheidet man die clavis ordinis von der clavis jurisdictionis; erstere bezieht sich unmittelbar, letztere mittelbar auf die Zulassung zu den Gütern des himmlischen Reiches, soferne nämlich Unwürdige von der Gemeinschaft der streitenden Kirche ausgeschlossen werden, durch deren Vermittelung der Mensch zur Theilnahme an den Gütern des himmlischen Reiches gelangt. Die clavis ordinis kann nur von Priestern, die clavis jurisdictionis auch von solchen Dienern der Kirche, welche nicht priesterlichen Ranges sind, wie die Archidiakone, Electi u. s. w. gehandhabt werden. Diese gebrauchen aber die clavis jurisdictionis nicht in eigenem Namen, sondern im Namen der Bischöfe und Prälaten, welchen allein die äußere Gerichtsbarkeit in der Kirche zusteht, daher kein Priester, wenn er nicht ausdrücklich hiezu ermächtigt ist, über irgend einen Gläubigen die Excommunication aussprechen darf[1]). Gleichwie die kirchlichen Prälaten durch schwere Sünden nicht schon an sich ihre äußere Gerichtsbarkeit verwirken, so verliert auch der Priester nicht die auf das forum internum sich beziehende Schlüsselgewalt, wenn er die heiligmachende Gnade verliert, weil er damit nicht aufhört, Priester zu sein und als solcher nicht aus eigener Macht, sondern als Werkzeug Gottes handelt. Nicht sich, sondern Christo hat er die Gläubigen, auf welche er wirkt, ähnlich zu machen; ein Werkzeug kann auch dann, wenn es die dem Subjecte seiner Thätigkeit zu ertheilende Form nicht selbst besitzt, doch immerhin geeignet sein, an dem Substrate seiner Verwendung die vom Agens principalis beabsichtigte Form hervorzubringen; mithin kann auch ein Priester, wenn

---

weise clavis genannt werden könne, wird von Thomas als unrichtig bezeichnet. Suppl. qu. 17, art. 3, ad 2dum.

[1]) Excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris judicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem, ideo etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici. Et secundum hoc a quibusdam distinguitur quod est clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent, et clavis jurisdictionis in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori. Utrumque tamen Deus Petro contulit (Matth. XVI) et ab ipso in alios descendit, qui utramque habent. Suppl. qu. 22, art. 1.

schon selber der Gnade beraubt, doch Anderen im Namen Gottes die Gnade der Sündenvergebung spenden. Häretische, schismatische und excommunicirte Priester besitzen die Schlüsselgewalt zwar quoad essentiam; da sie aber von Rechtswegen keine jurisdictionelle Vollmacht haben, so fehlen ihnen die Subjecte der Schlüsselgewalt, daher sie von dieser keinen giltigen Gebrauch machen können.

Unter die Acte der jurisdictionellen Schlüsselgewalt gehört die Verleihung von Ablässen, welche vermöge der Natur der Ablässe eigentlichst dem Papste zusteht, und den Bischöfen, soweit ihnen die Vollmacht hiezu vom Papste zugemessen ist, ferner allen mit einer jurisdictionellen Gewalt ausgerüsteten Organen des Kirchendienstes, wofern ihnen eine besondere Ermächtigung hiezu ertheilt ist. Daß eigentlichst dem Papste das Recht der Verleihung von Indulgenzen zusteht, erklärt sich aus dem Begriffe des Ablasses als Zuwendung der durch die superabundanten Verdienste Christi [1]) und durch die opera supererogatoria der Büßer und Heiligen erworbenen Gnadenschätze der allgemeinen Kirche an die einzelnen Gläubigen. Ein besonderer Act der Zuwendung ist nothwendig, weil diese Schätze nach der Intention ihrer Erwerber nicht für Diesen oder Jenen im Besonderen, sondern für die Kirche im Allgemeinen erworben worden sind. Und weil eben nur der Papst das Haupt der allgemeinen Kirche ist, so muß die Zuwendung durch ihn geschehen; denn dem Haupte einer Gemeinschaft steht es zu, das Gemeingut derselben nach seinem Ermessen unter die Einzelnen zu vertheilen [2]). Da das Verdienst Christi und der Heiligen die causa efficiens des Erlasses der nach Erlangung der sacramentalen Absolution noch erübrigenden

[1]) .... Praecipue propter meritum Christi; quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Suppl. qu. 25, art. 1.

[2]) Die Ansicht, daß die Ablässe bloß in Nachlassung der canonischen Kirchenstrafen und der vom Bußpriester auferlegten Büßungen bestünden, wird von Thomas verworfen: Haec opinio non videtur vera. Primo, quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est Matth. XVI, ut quod in terra remitteret, in coelo remitteretur. Unde remissio quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei. Et praeterea Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas scil. purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis. Ibidem.

zeitlichen Strafe ist, so ist das Maaß der gespendeten Gnadenschätze nicht von Verdienst und Leistung des Empfängers abhängig, sondern er erhält so viel, als ihm durch das Ermessen des von Gott verordneten Vertheilers zugemessen wird, vorausgesetzt, daß er als lebendiges Glied der Kirche einer solchen Zuwendung fähig ist, und durch irgend eine Leistung zu Gottes Ehre und der Kirche Heil einen Anspruch hierauf erworben hat.

C.

Von der jenseitigen Vollendung der Dinge durch Gott.

a. Der Zwischenzustand der abgeschiedenen Seelen.

Wenn wir auch nicht völlig begreifen können, wie die abgeschiedenen Seelen im Raume existiren, so wissen wir doch, daß sie im Raume sind; und ebenso begreifen wir auch, daß ihre räumlichen Locationen ihrer Dignität, d. h. dem Grade ihrer Gottesnähe oder Gottesferne entsprechen müssen. Gleichwie die Körper nach dem Grade ihrer Leichtigkeit oder Schwere aufwärts streben oder abwärts sinken, so werden auch die schuldbeladenen Seelen unmittelbar nach dem Tode des Leibes in den Infernus versinken, die schuldfreien hingegen in den Himmel emporschweben. Der Infernus umfaßt aber nicht bloß diejenigen, welche mit schwerer persönlicher Schuld aus dem Leben scheiden, sondern überhaupt Alle, welchen ein Hinderniß entgegensteht, zur ewigen Anschauung zu gelangen, entweder für immer, wie bei den Seelen der ungetauften Kinder, oder doch zur Zeit, sei es wegen etwelcher noch nicht abgebüßter zeitlicher Strafen, wie bei den leidenden Seelen des Fegfeuers, oder wegen einer noch nicht gesühnten Schuld der Natur, wie es bei den Altvätern vor Christi Höllenfahrt der Fall gewesen. So hatte also, so lange die Altväter im Infernus weilten, eine vierfache Abstufung in demselben statt; die Altväter hatten, wie noch immer alle ungetauften Kinder, ein straffreies Sein, entbehrten aber gleich diesen der ewigen Anschauung, trösteten sich jedoch an der Hoffnung

auf die ihnen verheißene Erlösung, ein Trost, dessen die ungetauften Kinder ermangeln, daher sie tiefer locirt sind, als selbst die im Reinigungsorte Leidenden. Da Abraham der erste Gerechte war, welcher mit dem Troste des Glaubens an die empfangenen Verheißungen in's Jenseits hinübergieng, und alle nachfolgenden Frommen des alten Testamentes im Theilhaben an seinem Troste und Glauben ihm nachfolgten, so wird der limbus Patrum auch der Schooß Abraham's genannt, welche Benennung einen Ort des Trostes und der Ruhe ausdrückt, obwohl derselbe kein Ort der Seligkeit sein konnte.

Die Strafleiden der im Fegfeuer büßenden Seelen sind ohne Vergleich größer und schmerzender, als irgend ein diesseitiges Leiden. Denn einerseits muß die poena damni schmerzlich sein, da die natürliche Sehnsucht der Seele nach Gott nicht weiter mehr durch einen beschwerenden Druck des Leibes niedergehalten wird, und zudem das Bewußtsein in der leidenden Seele vorhanden ist, daß nur ihre eigene Schuld die Ursache der annoch fortdauernden carentia visionis ist. Andererseits muß auch die poena sensus die allerempfindlichste sein, weil sie das Schmerzgefühl nach dem Sensibilitätsgrade des leidenden Subjectes steigert, und die Seele als Princip der leiblichen Sensibilität das allersensibelste sein muß. Ursache des sensiblen Leidens ist das Feuer, welches zwar nicht seiner Natur nach auf den Geist wirken oder ihn festhalten kann, wol aber insofern es ihn in Gottes Kraft als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit gegen seinen Willen fesselt und gefangen hält; diese Hemmung der natürlichen Freithätigkeit empfindet die Seele als Leid, um so mehr, als sie darin ein verdientes Strafgeschick erkennt. Die leidenden Seelen des Fegfeuers müssen zwar natürlicher Weise ihr Strafübel verabscheuen, fügen sich aber dennoch willentlich in dasselbe, weil sie erkennen, daß es der unerläßlich nothwendige Durchgang zu der innerlichst ersehnten ewigen Anschauung ist. Jenes Straffeuer wird einzig durch Gottes Kraft entzündet, nicht durch die Dämonen, über welche die Reinigungsbedürftigen bereits Sieger geworden sind, und nicht durch die guten Engel, die ihren zukünftigen Genossen keine so großen Leiden bereiten mochten. Zweck desselben ist die Abbüßung zeitlicher Strafen und läßlicher Sünden, welche noch an der Seele haften. Je tiefer diese Gebrechen mit der Seele verwachsen sind, desto länger muß auch das Straf-

leiden andauern, daher einige Seelen früher, andere später aus dem Fegfeuer befreit werden.

Die im Fegfeuer leidenden Seelen können durch Gebet und gute Werke der Gläubigen unterstützt werden. Die Kraft und Wirksamkeit der guten Werke gründet sich auf die Liebesgemeinschaft der Kirche, welcher zufolge die Verdienste der Einzelnen der Gesammtheit zu Gute kommen, und durch eine specielle Intention der Verdienenden anderen Einzelnen zugewendet werden können. Indeß ist diese Widmung guter Werke nicht vermögend, den leidenden Seelen zur ewigen Anschauung zu verhelfen, da jeder das ewige Leben selber verdienen muß; sie kann demnach nur dazu beitragen, die Peinen zu mildern, die noch schuldige Genugthuung zu ergänzen u. s. w. Das fürbittende Gebet ist nicht durch seine Verdienstlichkeit, sondern zufolge der huldreichen Aufnahme von Seite Gottes wirksam; es kann für einen noch Lebenden die Gnade des verdienstlichen Wirkens für das ewige Leben erlangen, aber die leidenden Seelen gleichfalls nicht aus dem Fegfeuer befreien, sondern nur die Leiden desselben verringern. Da die Liebesgemeinschaft der Kirche vorzüglich durch den sacramentalen Leib Christi repräsentirt wird, so muß die Darbringung des Meßopfers das wirksamste Suffragium für die Verstorbenen sein; und diesem zunächst das Almosen, als vorzügliche Frucht der christlichen Charitas, nebstdem aber auch jedes andere gute Werk, welches mit der Intention, den Leidenden im Fegfeuer zu nützen, gespendet wird. Die Ablässe, welche den Lebenden gespendet werden, können nicht durch sich, sondern in Kraft der Leistung, durch die der Ablaß verdient wird, den Verstorbenen nützen, vorausgesetzt, daß die Form, unter welcher der Ablaß verkündet und geboten wird, eine solche Zuwendung zuläßt.

Die heiligen Menschenseelen im Himmel sind gemäß der Ordnung, die im ganzen Weltall statt hat, Mittler der göttlichen Hulderweise für die Menschen auf Erden. Da es ihnen zukommt, dieses zu sein, und da sie vermöge der sie beseelenden Charitas nothwendig es auch sein wollen, so müssen sie auch im Stande sein, unsere Bitten an sie zu vernehmen, und sie gelangen zur Kenntniß derselben durch Anschauung Gottes, kraft welcher sie zwar nicht Alles, aber doch gewiß dasjenige erkennen, was sie zu wissen angeht. Sie bitten für uns durch ihre Gebete, die jederzeit erhört werden, weil sie nichts anderes wünschen und wollen, als was Gott will; sie sind

auch durch ihre Werke und Verdienste Fürbitter, und diese Art Fürbitte erweist sich insoweit wirksam, als von unserer Seite Würdigkeit und Empfänglichkeit für die Huld der göttlichen Gewährung vorhanden ist.

b. Die Auferstehung zum Gerichte.

Dem zukünftigen Kommen Christi zum Gerichte werden Zeichen vorausgehen, um sein Kommen würdig vorzubereiten, und das menschliche Geschlecht an die bevorstehende letzte Entscheidung zu mahnen. Es läßt sich aber nicht sagen, ob alle von Christus geweissagten Zeichen, deren Hieronymus fünfzehn aufzählt, gemeint seien, da dieselben nach Augustinus wahrscheinlicher auf den Fall Jerusalems, als auf das Weltende sich beziehen. Nur die Verfinsterung von Sonne und Mond, so wie die Erschütterung der Kräfte des Himmels sind auf das Weltende zu beziehen; erstere wird seiner Wiederkunft vorausgehen, letztere in Folge derselben eintreten. Unter den Himmelskräften können entweder die Sterne oder die Engel gemeint sein, entweder alle Engel — und dann bedeutet ihr Erschüttertwerden ihr bewunderndes Staunen über die sich vorbereitenden großen Dinge — oder die Engel jener Ordnung der himmlischen Hierarchie, welche den Namen Virtutes führen und die Gestirne bewegen, in welchem Falle das Erschüttertwerden der Himmelskräfte das Aufhören ihrer Functionen und den damit eintretenden Stillstand der Sternbewegung bedeutet. Auf diese Zeichen wird der Weltbrand folgen, um die irdische Sinnenwelt von den Befleckungen durch die Sünden der Menschen zu reinigen, von den ihr eignenden Contrarietäten, welche mit einem verklärten Weltzustande nicht mehr vereinbar sind, zu befreien, und in Kraft dieser Reinigung und Befreiung die Weltverklärung selber herbeizuführen. Dieses Reinigungsgeschäft wird dem Feuer zugewiesen, weil es das vornehmste Element ist, dessen Eigenschaften sich jenen der verklärten Körper am meisten annähern, weil es ferner das reinste Element ist, welches am wenigsten eine Mischung mit anderen Elementen verträgt, und weil es das örtlich höchste ist, daher nicht durch sündlichen Mißbrauch so befleckt werden kann, wie die übrigen Elemente. Das die Erdsphäre reinigende Feuer wird nicht höher hinaufreichen, als es zum Zwecke der Reinigung nöthig ist; also

ungefähr so hoch, als die Wasser der Sündfluth, welche die höchsten Berge der Erde bedeckten. In diesem Feuer werden auch die Körper der noch lebenden Menschen verbrennen, die Körper der Guten schmerzlos, jene der Bösen unter Schmerz und Pein; von den Flammen umhüllt werden die Guten himmelwärts schweben, die Bösen in den Abgrund versinken.

Auf den Weltbrand wird die Auferstehung der Todten folgen [1]), die insofern ein wunderbarer Vorgang ist, als sie nicht auf natürlichem Wege herbeigeführt werden kann [2]), obschon das Ziel des Vorganges die integrirte Menschennatur ist. Ursache der allgemeinen Auferstehung ist Christus, und zwar als Gott causa prima und quasi aequivoca, als Gottmensch causa proxima und quasi univoca, in beiden Beziehungen causa efficiens, in letzterer Beziehung auch in gewissem Sinne causa exemplaris [3]), sofern nämlich die-

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 710—712.

[2]) Resurrectionis principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est: vel activum, ut patet in motu levium et gravium, et alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur in IX. Metaph. Nec differt quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, scil. formae; sive respectu dispositionis quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis et Avicennae. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura neque respectu conjunctionis animae ad corpus, nec respectu dispositionis, quae est necessitas ad talem conjunctionem, quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecunque ad animae conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet. Suppl. qu. 75, art. 3.

[3]) Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente. Quandoque autem illius actionis qua producitur effectus, non est principium

selbe Gotteskraft, welche Christum auferstehen machte, auch unsere Auferstehung wirkt. Der Posaunenruf, welcher die Todten wecken wird, ist die sinnlich wahrnehmbare [1]) Kundgebung des göttlichen Machtwillens Christi, sei es ein wirklicher Ruf, sei es seine bloße sichtbare Erscheinung. Dem Rufe seiner Macht werden die Engelkräfte dienen, so weit es sich um Einwirkung auf das Körperliche, Herstellung der verwesten Leiber u. s. w. handelt; andere Wirkungen, wie die Vereinigung der Seelen mit den Leibern, die Verklärung der Leiber, bleiben ausschließlich der göttlichen Allmacht vorbehalten. Da die Auferstehung der Leiber eine Auferstehung zu unvergänglichem Sein ist, so kann sie nicht eher erfolgen, als der Stillstand der Himmelsbewegungen eintritt, weil diese eine stete Wandlung und Veränderung aller irdischen Gebilde causiren. Da die Himmelsbewegungen kreisförmig sind, so läßt sich nicht durch natürliche Gründe bestimmen, wann das Ende derselben eintreten werde; eben so wenig wollte Gott uns durch Offenbarung bekannt machen, wann der letzte der Tage kommen werde, damit die Menschen allezeit sich auf die Ankunft Christi bereit halten mögen. So viel darf man mit Grund annehmen, daß die Auferstehung zur Zeit der Morgendämmerung erfolgen werde, weil um diese Zeit Sonne und Mond dieselbe Stellung haben, welche sie am Anfange, als sie eben geschaffen waren, einnahmen; auch ist Christus um diese Zeit auferstanden. Die Auferstehung ist, so weit sie unmittelbar durch Gottes Macht gewirkt wird, ein Werk des Augenblickes; so weit sie von der Mitwirkung der Engelkräfte abhängig ist, geht sie in einer Folge von Momenten vor sich. Die Menschen werden

---

primo et per se ipsa forma, secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activae generationis; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis. Suppl. qu. 76, art. 1.

[1]) Causam et effectum oportet aliquo modo conjungi; quia movens et motum, faciens et factum sunt simul, ut patet in VIII. Physic. Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis. Unde oportet, quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato Christus resurrectionem operetur. Suppl. qu. 76, art. 2.

mit denselben Körpern auferstehen, welche sie hier auf Erden hatten [1]); und der wiedererstandene Mensch wird mit dem verstorbenen der Person nach identisch sein. Die Identität des auferstandenen Leibes mit dem diesseitigen Erdenleibe fordert, daß die einzelnen Theile der Materie wieder dieselbe Form, z. B. des Fleisches, Gebeines u. s. w. erlangen, welche sie hier auf Erden hatten; dieß hat wenigstens in Bezug auf die Materie der wesentlichen Theile des Körpers zu gelten. Durch die Identität der Formen der einzelnen Theile der Materie in dem zeitlichen und wiedererstandenen Leibe wäre allerdings schon die Identität beider Leiber gewahrt; es ist aber angemessen, daß die einzelnen Theile der Materie nebstdem auch dieselbe Lage einnehmen, welche sie früher hatten. Die menschlichen Leiber werden jeder mit allen seinen Theilen [2]) und Vollkommenheiten, also auch mit Nägeln, Haaren u. s. w. auferstehen [3]), und in jener Beschaffenheit, welche der irdischen Altersstufe der vollkommenen Reife und ungeschwächten Kraft entspricht. Die Unterschiede in Geschlecht und Größe werden, weil im specifischen und individuellen Wesen des Menschen gegründet, wieder erneuert werden; jedoch so, daß in Bezug auf die Größe jede unnatürliche Disproportion ausgeschlossen ist [4]), so wie

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 711.

[2]) Intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus. Suppl. qu. 80, art. 1.

[3]) Über die Beziehung der Auferstehungslehre auf die Lehren von Erzeugung, Ernährung, Wachsthum der Leiber: vgl. Bd. I, S. 343 ff.

[4]) Natura speciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit, nec ab ea deficit absque errore, quae tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis, quae competit naturae individui; et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturae, per quem sit aliquid additum vel subtractum praedictae quantitati; cujus quidem mensurá accipitur secundum proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate; sed quilibet resurget in illa quantitate, in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset; quod autem

andererseits jedes libidinöse Begehren der Geschlechter nach einander wegfällt, da nicht die perfectio prima, sondern die perfectio secunda der Zweck der Wiedererstehung der Leiber ist [1]). Überhaupt werden, wie im Bereiche der allgemeinen Natur, so auch im menschlichen Dasein alle Thätigkeiten wegfallen, welche auf die perfectio prima abzwecken; wie es keine Bewegungen der Gestirne, keine Actionen der elementaren Natur mehr geben wird, so werden auch die Menschen nicht mehr essen und trinken [2]), schlafen oder zeugen. Die Körper der Heiligen werden impassibel sein, weil in ihnen die Materie vollkommen der Herrschaft der intellectiven Seele unterworfen sein wird [3]); ihre sinnlichen Wahrnehmungen werden daher rein geistig, ohne alle körperliche Immutation von Außen, erfolgen. Ohnehin ist die körperliche Immutation in der Sinnesempfindung nur etwas Accidentelles; dieses wird bei den verklärten Leibern

---

superest vel deficit in homine; resecabit vel supplebit divina potentia. Suppl. qu. 81, art. 2.

[1]) Die Fortdauer der Geschlechtsunterschiede ist deßungeachtet nicht bedeutungslos: Differentia sexuum et membrorum varietas erit ad naturae humanae perfectionem reintegrantem et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sint frustra, quamvis animales operationes desint. Suppl. qu. 81, art. 4.

[2]) Auf den Einwurf, daß Christus nach seiner Auferstehung noch aß und trank, wird geantwortet: Illa comestio non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet, se veram naturam humanam resumsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat et biberat. Haec autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse, eo modo loquendi, quo juristae dicunt, quod dispensatio est communis juris relaxatio, quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium scil. non uti cibis, propter causam praedictam. Suppl. qu. 81, art. 4.

[3]) In sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erat immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiae. Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae; sed erit ligata per victoriam animae supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit. Suppl. qu. 82, art. 1.

hinwegfallen, ihr Tasten, Riechen [1]), Hören [2]), Sehen [3]) ganz lei-

---

[1]) Quidam posuerunt, quod odor nihil aliud est, quam quaedam fumalis evaporatio. Sed haec positio non potest esse vera, quod patet ex hoc, quod vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis; cum tamen non esset possibile, quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiamsi totum resolveretur in vaporem, et praecipue cum sensibilia in aequali distantia ad quamlibet partem immutent, unde odor immutat medium quandoque et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum. Sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est eo, quod odor in corporibus est humiditate aspersus: unde oportet resolutionem fieri, ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum repressus; unde immutabit spirituali immutatione; sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sic erit sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impedietur, et cognoscet non solum excellentias odorum sicut nunc in nobis contingit propter minimam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias. Suppl. qu. 82, art. 4.

[2]) Die verklärten Menschen werden auch sprechen und das Lob Gottes in Lauten und Worten tönen lassen. In Bezug auf die hierüber beregten Schwierigkeiten (ob nämlich im luftlosen Empyreum eine Lautbildung möglich sei) bemerkt Thomas unter Anderem: Quaedam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, sicut species colorum. Quaedam quae contingunt organum secundum esse suum materiale, sicut in gustu et tactu. Quaedam vero deferuntur utroque modo, sicut species odorum cum permistione fumalis evaporationis, tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem. Et similiter est de sono et motu, ibi tamen species soni defertur secundum esse spirituale tantum, unde non oportebit esse motum in medio, aut confractionem, aut condensationem, vel potest dici, quod etiam erit confractio coeli empyraei; nec hoc ei erit ignobilitas, quia erit instrumentum motum a lingua glorificata et materia vocis prolatae in laudem divinam; nec propter hoc sequitur, quod sit generabile et corruptibile, quia raritas et densitas sunt aequivoce dicta in isto corpore et in istis corporibus, sicut etiam ponunt astrologi inter duas sphaeras quae non possunt scindi, esse aliquod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetarum, secundum motum epicycli. 2 dist. 2, qu. 2, art. 2 ad 5tum.

[3]) Über die Gesichtsschärfe der Seligen heißt es: Quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est. Et inde est, quod visus fortior magis a re-

denlos sein. Aus der vollkommenen Herrschaft des Geistes über den Leib ergeben sich auch zwei weitere Eigenschaften: Subtilität und Agibilität [1]) der verklärten Körper. Trotz seiner Subtilität kann aber der verklärte Körper auf natürliche Weise mit einem nicht verklärten Körper nicht in einem und demselben Raume sein [2]); und eben so wäre es inconvenient, sich vorzustellen, daß die verklärten Körper unter einander nicht nach bestimmten Rangverhältnissen im Raume geschieden seien. Die Subtilität schließt die Palpabilität nicht aus, obwol es zufolge einer übernatürlichen Begabung im Belieben des Verklärten steht, greifbar zu sein oder nicht, je nachdem er der ihn treffenden Berührung einen Widerstand leistet oder nicht. Die Bewegung der verklärten Körper von einem Orte zum anderen kann, so schnell man sich dieselbe auch denken mag, niemals eine instantane sein, weil eine körperliche Bewegung als eine dem Maaße der Zeit entrückte gar nicht zu denken ist. Die claritas der verklärten Körper ist eine Redundanz der gloria animae in's leibliche Sein; da das Licht seiner Natur nach das Auge afficirt, so sind die verklärten Leiber ihrer Natur nach dem nicht verklärten Auge wahrnehmbar, und werden auch von den Gottlosen geschaut werden (Weish. 5); es

---

motis aliquid videre potest, quam visus debilior; quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre: unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remotis. Suppl. qu. 82, art. 4.

[1]) Die Verklärten werden von ihrer Agibilität Gebrauch machen: Corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere, quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quae de terra resurgent, ad coelum empyraeum ascendent sed etiam postquam coelos conscenderint, verisimile est quod aliquando movebuntur pro suae libito voluntatis; ut illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant, et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit; sensus enim non potest esse nisi praesentium, quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa quam non gloriosa. Nec tamen per motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quae consistit in visione Dei, quem ubique praesentem habebunt, sicut etiam de angelis dicit Gregorius (hom. 34 in Evang.), quod intra Deum currunt, quocunque mittantur. Suppl. qu. 84, art. 2.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 493 ff.

steht jedoch im Belieben der Verklärten, sich dem unverklärten Auge sichtbar oder unsichtbar zu machen. Die Leiber der Verdammten werden incorruptibel sein, und mit keinen anderen Deformitäten auferstehen, als jenen, welche in der Beschaffenheit der nicht verklärten Natur im Allgemeinen begründet sind [1]). Mit ihrer Incorruptibilität ist die Passibilität ganz wol vereinbar, indem die passio naturae und passio animae zwei ganz verschiedene Arten von Leidenheit sind, deren letztere ohne erstere vorhanden sein kann [2]).

Der Auferstehung folgt das Gericht. Jeder Mensch wird sich theils durch sein eigenes Bewußtsein, theils zufolge der göttlichen Macht, die Allen Alles in's Gedächtniß rufen wird, sein ganzes vergangenes Leben bis in's Einzelnste gegenwärtig halten, und eben so wird Jeder Verdienst und Mißverdienst aller Anderen auf das Genaueste erkennen, weil im Gerichte die göttliche Gerechtigkeit allgemein offenbar werden soll. Wie die Schöpfungsthat der Anfang der Zeit, so wird das Gericht der Abschluß aller Zeit sein; der Ort des Gerichtes ist das Thal Josaphat, der Heiland wird, wie er auf dem Ölberg gen Himmel fuhr, so auch bei seiner Wieder-

---

[1]) Auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit. Unde quicquid defectus vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturae sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur; sicut febris, lippitudo, et similia. Defectus autem, qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet. Suppl. qu. 86, art. 1.

[2]) Quia post resurrectionem motu coeli cessante non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, nullum corpus pati poterit passione naturae; unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu coeli adhuc remanebit passio quae est per modum animae; quia et aër a sole illuminabitur et colorum differentias deferet ad visum. Unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipient aliquid, et quodammodo patientur in sentiendo, non tamen passibilia erunt, quia nihil recipient per modum afflictivi vel laesivi, sicut recipient corpora damnatorum, quae ob hoc passibilia dicuntur. Suppl. qu. 86, art. 3.

kunft auf dem Ölberge erscheinen. Er wird als Mensch richten, weil er in Kraft seines Leidens als Mensch uns die Erlösung verdient und das Gottesreich der kirchlichen Gemeinschaft gegründet hat. Bei seinem ersten Kommen zeigte er sich in demüthiger Knechtsgestalt, am Tage des Gerichtes aber wird er in himmlischer Glorie erscheinen, um die an ihm erfüllte Gerechtigkeit des Vaters zu offenbaren. Der Act des Gerichtes wird nicht vocaliter, sondern mentaliter vor sich gehen [1]); mit Christus werden die vollkommenen Gerechten richten, indem sie, das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit in ihrem Geiste tragend, die Acte des göttlichen Gerichtes mit ihren Gedanken begleiten werden. Alle Menschen müssen vor dem göttlichen Gerichte erscheinen [2]), und alle werden gerichtet werden, auch die Seligen, sofern ihnen eben in diesem feierlichen Schlußacte aller Zeit der ewige Lohn zuerkannt werden soll; die Ungläubigen werden ohne Discussion ihrer Thaten verworfen werden, diejenigen, welche glaubten, aber lasterhaft lebten, ihres glaubenswidrigen Wandels überführt werden [3]).

---

[1]) Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus dicit (Civ. Dei XX, 14) quod si liber, ex cujus scriptura omnes justificabuntur, ut dicitur Apoc. XX, carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptae sunt universae vitae universorum? Non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur, Matth. XXV, non vocaliter sed mentaliter intelligenda sint esse perficienda. Suppl. qu. 88, art. 2.

[2]) Potestas judiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem in sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum. Suppl. qu. 89, art. 5.

[3]) Judicium, quod est poenarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio meritorum, solum fidelibus, quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio bonorum operum vel meritorum ad mala,

c. Die letzte Vollendung der Dinge.

Die sichtbare Welt zweckt auf den Menschen ab, einmal, um ihm die Mittel seiner leiblichen Subsistenz zu bieten, und dann auch weiter, um ihn nach ihrer Art in der Erkenntniß Gottes und der himmlischen Dinge zu fördern. Der näherliegende erstere Zweck fällt nach der Auferstehung hinweg, weil der wiedererstandene Mensch incorruptibel sein wird; dem letzteren Zwecke kann sie auch nach der Wiedererstehung des Menschen dienen, indem sie dem leiblichen Auge desselben das nur der geistigen Anschauung zugängliche Göttliche und Himmlische bildlich vorhält, damit auch der leibliche Mensch nach seiner Art an der Seligkeit des Geistmenschen Theil habe. Um aber diesem Zwecke in bester und vollkommenster Weise zu dienen, muß sie zugleich mit dem Menschen erneuert werden, damit dieser, wie in der verklärten Leiblichkeit Christi und der Seligen, so auch in allen übrigen Körpern den reinen, ungetrübten Abglanz der göttlichen Herrlichkeit schaue. Die Erhöhung der Schönheit der Himmelskörper kann nur in der Verstärkung ihres Glanzes und ihrer Lichtfülle bestehen; ihre Bewegungen, die das Maaß der Zeit und die Ursache des zeitlichen Geschehens in der Naturwelt sind, haben nach Ablauf der Zeit und der in die Zeit fallenden Generations- und Corruptionsprocesse aufzuhören. Und gleichwie die menschlichen Geister den seligen Geistern sich verähnlichen werden, so auch die irdischen Elemente den himmlischen Körpern, durch Participation an der gesteigerten Lichtfülle derselben; die Erde wird wie Glas, das Wasser wie Krystall hell und durchsichtig sein, die Luft dem Himmel, das Feuer den Himmelslichtern

---

quae discussionem requirat. Sed fideles in quibus manet fidei fundamentum, ad minus actum laudabilem habent, qui quamvis non sit meritorius sine charitate, tamen, quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, judicabuntur, ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non feretur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum discussione exterminari. Suppl. qu. 89, art. 7.

gleichen. Für den Fortbestand von Pflanzen und Thieren läßt sich weder ein Zweck [1]), noch auch eine Möglichkeit [2]) denken.

Das Maaß der Seligkeit muß sich in den Heiligen in Folge der Wiederannahme des Leibes steigern, weil ihre Thätigkeit dann eine vollkommenere sein wird, als im zeitweiligen Entbehren des Leibes nach dem Tode, gleichwie die Thätigkeit der vom sterblichen Leibe getrennten Seele ihrerseits wieder vollkommener ist, als unter dem beschwerenden Drucke desselben im Leben der irdischen Zeit. Unter den Wohnungen (mansiones) der verklärten Heiligen sind die Ziele und Höhenpuncte ihres Wirkens zu verstehen, in welchen sie ruhen; die Höhe des erreichten Zieles bestimmt sich nach dem Maaße der in ihnen wirksamen Charitas, und nach deren Graden und Unterschieden denn auch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der himmlischen Wohnungen. Das Schauen der Peinen der Verdammten kann das Bewußtsein ihrer eigenen Seligkeit nur erhöhen, und thut der Vollkommenheit ihres Seins keinen Abbruch [3]); von einem Mitleid mit den Verdammten kann keine Rede sein, eben so wenig aber auch von einer Freude an den Strafen als

---

[1]) Nicht etwa der Zweck, eine Zier der Erde zu sein: Hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activae et passivae generales, quae sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia nec plantas remanere oportet. Suppl. qu. 91, art. 5.

[2]) Corpora coelestia secundum sui naturam corruptibilia sunt et secundum totum et secundum partes; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, sed incorruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc est ex parte materiae, non ex parte formae, scil. animae rationalis, quae post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae, quae formam amittit, et ex parte formae, quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt. Ibidem.

[3]) Quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest; species enim rerum in anima, per quae contraria cognoscuntur, non sunt contrariae. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra et turpia videt. Suppl. qu. 94, art. 1.

solchen, sondern nur, insofern sich in denselben die Majestät der richtenden Gottheit offenbart.

Der Eingang der wiedererstandenen Heiligen in das Reich der Verklärung zum ewigen Anschauen und Genießen Gottes ist als Eingang in die Feier der himmlischen, ewig währenden Hochzeit der Kirche mit ihrem Bräutigam Christus zu fassen. Es ist aber geziemend, daß die Braut dem Bräutigam eine Morgengabe darbringe, durch welche der ungestörte Genuß des seligen Glückes der Verlobten für alle Zukunft gewährleistet wird; diese Morgengabe wird von dem gemeinsamen Vater des Bräutigams und der Braut gespendet [1]), und besteht in bestimmten habituellen Dispositionen, welche zum vollkommenen Wirken des seligen Seins befähigen; diese dotes animae sind die an die Stelle des Glaubens, Hoffens und Liebens in der Zeit tretenden visio, comprehensio und fruitio [2]). Obwol Christo das mit diesen dotes Gegebene in eminentester Weise zukommt, so kann es an ihm doch nicht die eigentliche Bedeutung einer dos haben, da weder sein Verhältniß als Gott zu Gott dem Vater, noch das Verhältniß seiner Menschheit zur Gottheit nach Analogie des Verhältnisses einer Braut zum Bräutigam sich auffassen läßt [3]). Eben so läßt sich die durch Gott mitgetheilte Be-

---

[1]) Pater sponsi, scil. Christi, est sola persona Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas; effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsi. Sed tamen haec collatio, quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum. Personae quidem Patris, ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi et sponsae. Filio vero appropriatur, inquantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed Spiritui sancto, inquantum in ipso et secundum ipsum dantur; amor enim est omnis dationis ratio. Suppl. qu. 95, art. 1.

[2]) S. oben S. 468.

[3]) In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam inquantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet sponsae esse ad sponsam. Similiter etiam nec in conjunctione humanae naturae ad divinam, quae est in unione personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, propter tria: Primo, quia exigitur conformitas naturae inter sponsum et sponsam in matrimonio

fähigung der Engel zum Genusse der ewigen Seligkeit nur uneigentlicher Weise als dos bezeichnen, daher auch ihr Verhältniß zu Christo nicht nach Analogie eines bräutlichen Verhältnisses auffassen [1]. Der Zustand der Seligen ist ein Zustand der Freude; in der Fülle der sie beglückenden Freuden lassen sich vornehmlich drei Arten unterscheiden: Erstlich die Freude an Gott im seligen Genusse Gottes, welcher Genuß das Werk des heiligen Erdenlebens krönt und den gottförmig gewordenen Genießenden königlicher Ehren froh werden läßt; sie wird deßhalb auch die corona oder aurea der Seligen genannt und ist das praemium essentiale der Seligen. Von der aurea sind die aureolae und von diesen die fructus zu unterscheiden; die aureolae als Freuden der Befriedigung über die in Gottes Kraft vollbrachten Werke und errungenen Siege gegen alle Versucher und Feinde des Heiles — die fructus als Freuden über die in Kraft des samenartig eingesenkten Gotteswortes erlangte geistige Höhe und Gotteswürdigkeit. Diese fructus reifen im Besonderen aus den Siegen des Geistes über das Fleisch, also aus den Tugenden der Continenz, deren drei Graden: continentia conjugalis, vidualis und virginalis eine dreißigfältige, sechzigfältige, hundertfältige Frucht entspricht [2]. Ihrer Bedeutung gemäß gebührt die aureola

---

illo in quo dantur dotes, et hoc deficit in conjunctione humanae naturae ad divinam. Secundo quia exigitur ibi distinctio personarum; humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo. Tertio quia dos datur, quando sponsa de novo traducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quae de non conjuncta fit conjuncta; humana autem natura, quae est assumta in unitatem personae a Verbo, nunquam fuisset quin esset perfecte conjuncta. Suppl. qu. 95, art. 3.

[1]) Exigitur inter sponsum et sponsam naturae conformitas, ut scil. sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, inquantum naturam humanam assumsit, per quam assumtionem factus est conformis in natura speciei humanae omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam neque secundum humanam. Et ideo ratio dotis non ita proprie convenit angelis sicut hominibus. Suppl. qu. 95, art. 4.

[2]) Vgl. Bd. I, S. 292, und Suppl. qu. 96, art. 5, wo nebst Anderem auch folgende Erklärung gegeben wird: Tricenarius numerus ex ductu ternarii in denarium surgit: ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur in I. de Coelo, et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scil. principii, medii et finis. Unde convenienter tricenarius

im Besonderen den gottgeweihten Jungfrauen [1]), Martyrern [2]), Leh-

---

numerus conjugatis assignatur: in quibus supra observationem Decalogi, per denarium significatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem numerus ex cujus ductu in denarium sexagenarius consurgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis; unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectationibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quae sunt quasi partes virtuosi actus; cum nulla enim persona, et in nullo loco viduitas utitur carnis delectationibus; et sic de aliis circumstantiis, quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum. Et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest. Habet enim centenarius, inquantum est numerus quadratus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est, quod ex omni parte aequalitatem habet, utpote habens omnia latera aequalia; unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus aequaliter incorruptio invenitur. Suppl. qu. 96, art. 4.

[1]) Über den Grund, aus welchem der heiligen Jungfrau eine aureola gebührt: Cum virgo beata credatur omnino immunis fuisse a fomitis inclinatione, propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea, cum talis pugna non sit nisi a fomitis inclinatione; nec tentatio, quae est a carne, sine peccato esse possit ut patet per Glossam 2 Cor. XII super: Datus est mihi stimulus carnis etc. Unde dicendum est quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiae conformetur, in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quae est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem quae est ab hoste, qui nec etiam Christum ipsum reveritus fuit, ut patet Matth. IV. Suppl. qu. 96, art. 5.

[2]) Sicut perfectissimae victoriae qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scil. virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur, ita etiam perfectissimae victoriae quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus: primo ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus praecipuae sunt venereorum concupiscentiae; et ideo, quando quis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. Secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae, quando videlicet pro honestissima causa pugna-

rern als Siegern über Fleisch, Welt und Satan [1]. Die vornehmste aureola ist jene des Martyrers; Christo und den Engeln kommen keine aureolae zu: den Engeln nicht, weil sie jener Kämpfe, durch welche die aureola verdient wird, ihrer Natur nach enthoben waren — Christo nicht, weil die aureola eine bloße Participation am vollkommenen Siege ausdrückt, den Christus selber errungen. Die aureola besteht zunächst in einer geistigen Stimmung; die Redundanz derselben in's leibliche Sein causirt auch eine dem leiblichen Auge sichtbare Glorie des Hauptes und Leibes.

An den Bösen und Verworfenen wird sich die göttliche Majestät durch die ewige Verdammung offenbaren. Es ist falsch, zu meinen, daß die Zeit der Strafe nicht länger dauern sollte als die Zeit des Sündigens, oder beide einander wenigstens proportionirt sein müßten. Dawider spricht bereits die Analogie der menschlichen Strafgerechtigkeit; es gibt Verbrechen, um deren willen ein Übelthäter für immer aus der staatlichen Gemeinschaft ausgestoßen wird; würde er ewig leben und der Staat, dem er angehörte, ewig bestehen, so würde er auch auf ewige Zeiten ausgestoßen bleiben. Wer zum Tode sündigt, zerreißt das Liebesband zwischen sich und Gott, und liefert sich, so viel an ihm ist, selber der ewigen Verdammniß. Die Todsünde involvirt eine Verachtung des ewigen Gutes, d. i. des ewigen Lebens, mithin eine geflissentliche Verzichtleistung auf dasselbe. Die Todsünde fordert als Beleidigung des

---

tur, quae scil. est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur quod est mors suscepta propter Christum: Martyrem enim non facit poena sed causa. August. contr. Crescon. III, 47. Et martyrio aureola debetur, sicut et virginitati. Suppl. qu. 96, art. 6.

[1]) Sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere, sed quibuscunque qui licite hunc actum exercent. Praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent; quia corona non debetur habitui, sed pugnae actuali, secundum illud 2 Tim. XXII, 5: Non coronabitur nisi qui legitime certaverit. Suppl. qu. 96, art. 7.

unendlichen Gottes eine unendliche Strafe; da die Strafe nicht intensiv unendlich sein kann, so muß sie extensiv, d. h. der Dauer nach unendlich sein. Die Schuld der Sünde ist an sich ewig, und kann nach dem Tode nicht mehr durch die Gnade aufgehoben werden; also muß auch die Strafe des im Stande todsündlicher Verschuldung vom Leben Abgeschiedenen eine ewige sein. Die Strafen der Verdammten werden, je nach Art und Grad der Verschuldung, vielfach und mannigfaltig sein; wie den Seligen alle Creaturen eine Ursache der Erfreuung sein werden, so werden die Verdammten durch alle Creaturen leiden (Weish. 5, 21). Das Feuer, in welchem die ewig Verworfenen brennen werden, ist als physisches Feuer gemeint [1]), wahrscheinlich an einem unterirdischen Orte, obwol hierüber die heiligen Lehrer nicht einig sind; die Thränen, welche von den Verworfenen geweint werden [2]), und die sie umgebende Fin-

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 782. Es ist aber nicht schlechthin mit dem uns bekannten Feuer zu identificiren: Quod ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrum autem ille ignis sit in materia propria existens, aut si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est. Et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre, materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne nostro, ut quod succensione non indiget, nec lignis nutritur. Sed istae differentiae non ostendunt diversitatem in specie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis..... Lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut philosophi dicunt; similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet; sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure; et similiter est etiam, quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obfuscatur. Unde quod ignis inferni non luceat, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei. Suppl. qu. 97, art. 6.

[2]) In fletu corporali duo inveniuntur. Unum est lacrymarum resolutio; et quantum ad hoc fletus corporis in damnatis esse non potest, quia post diem judicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio vel corruptio, vel corporis alteratio; in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat. Unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu est quaedam commotio et turbatio capitis et oculorum, et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem; corpora enim damnatorum non solum

sterniß [1]) sind wenigstens beziehungsweise im buchstäblichen Sinne zu verstehen. Der gottentfremdete Wille der Verdammten ist keiner wahren, im Abscheu gegen das Böse bestehenden Reue fähig; sie behalten eine natürliche Liebe zum Sein, und können bloß um ihres Elendes willen ihre Vernichtung wünschen; sie hassen alle Seligen und Gott selbst in den Erweisen seiner Gerechtigkeit, ihre Bosheit kann aber als reiner Strafzustand das Maaß ihrer Schuld nicht weiter mehren. Es bleibt ihnen im Geiste gegenwärtig, was sie früher wußten, dachten und thaten; aber nicht um sie zu erfreuen, sondern nur um sie mit Schmerz zu erfüllen, sie mögen nun an ihre bösen Werke denken, oder die Mangelhaftigkeit ihrer unvollendet gebliebenen Einsichten und Erkenntnisse sich gegenwärtig halten. Im Gedanken an Gott können sie nichts Anderes auffassen, als seine nach Außen gekehrten Wirksamkeiten, welche sämmtlich für sie lediglich Ursachen von Qualen und Peinen sind; der Aufblick in den Himmel der Seligen ist ihnen nach Vollzug des letzten Gerichtes für immer verschlossen.

---

ab exteriori affigentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum. Et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpae, quae fuit in anima et in corpore. Suppl. qu. 97, art. 3.

[1]) In inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras, ut nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur ea quae afflictionem cordi ingerere possunt. Unde simpliciter loquendo locus est tenebrosus. Sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis quantum sufficit ad videndum illa quae animam torquere possunt; et ad hoc satis facit naturalis situs loci; quia in terrae medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi faeculentus et turbidus, et quasi fumosus. Suppl. qu. 97, art. 3.

Verbesserungen.

Zum ersten Bande:

S. 379, Z. 9 ff. v. u. soll es heißen: Jedes ens per accidens ist auf ein ens per se, daher auch jedes impossibile per accidens auf ein impossibile per se zurückzuführen u. s. w.
Seite 452, Zeile 13 von unten lies: rotirend statt votirend
S. 575, Z. 13 von oben ist sunnitisch zu streichen
S. 725, Z. 2 von unten l.: ließ statt ließe

Zum zweiten Bande:

Seite 78, Note 1, soll S. 20 citirt sein statt S. 17 ff.
S. 147 und 148 sind die in der längeren Anmerkung daselbst vorkommenden Namen von Häretikern nach der Textberichtigung des B. M. de Rubeis (Diss. VI in Summ. theol. c. 7) in folgender Weise zu lesen:
S. 147, letzte Zeile lies: Passalorhynchiten statt Passaloniten
S. 148, Z. 13 von oben l.: Seleucianer statt Solentianer
— Z. 18 v. o. l.: Artotyriten statt Arrodiniten (so auch Bd. I, S. 135, Z. 16 v. o.)
— Z. 17 von unten l.: Heracleoten statt Eraconiten (so auch in Bd. I, S. 135, Z. 14 v. u.)
— Z. 15 v. u. l.: Aërius statt Arius (so auch in Bd. I, S. 135, Z. 13 v. u.)

punkt einer positiv christlichen Religionsphilosophie. 23. Die richtige Methode einer positiven Philosophie. 24. Bedeutung der transponirenden Methode und des Mediums derselben, des Wortes, für Religions- und Erfahrungswissenschaft. 25. Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. 26. Ueber den Zweck der Schöpfung und den Ursprung des Bösen. 27. Ueber den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit. 28. Die negative und positive Bedeutung der Wissenschaft.

Döllinger, Dr. J. J. J., **Heidenthum und Judenthum.** Vorhalle zur Geschichte des Christenthums. Lex. 8. 6 fl. 40 kr. od. 4 Thlr.

Menzel, Dr. Wolfg., **christliche Symbolik.** 2 Bde. (XII. u. 1126 Seiten.) gr. 8. geh. 8 fl. 24 kr. od. 5 Thlr. 7½ sgr.

»Die Bedeutsamkeit und inhaltreiche Fülle vorstehenden Werkes nöthigt uns zur schnellen Anzeige. Weit vollständiger als die früheren Schriften über Ikonologie werden hier die conventionellen Attribute der Heiligen nicht nur, wie bisher üblich gewesen, aufgezählt, sondern mit ihrem innern Zusammenhang in der gesammten christlichen Bildersprache nachgewiesen, alle Sinnbilder des Cultus und Dogma, der Legende, in der Baukunst, Sculptur, Malerei und Poesie des antiken und christlichen Lebens erläutert und erklärt. — Nach sorgfältiger Prüfung glauben wir uns zu dem Ausspruche berechtigt, dass das vorliegende Buch mehr enthalte, als wir je aus diesem Bereiche des Wissens erwarten mochten; der Verf. aber hat seinen alten Ruf der Gediegenheit und einer bewunderungswürdigen Wissenschaftlichkeit neuerdings glänzend bewahrheitet. Druck und Papier sind ausgezeichnet schön.« N. Münchener Zeitung 1855. Nr. 5. Gersdorf, Repert. 1855. 6. Hft.

Schmid, Prof. Dr. A., Entwicklungsgeschichte der **Hegelschen Logik.** Ein Hilfsbuch zu einem geschichtlichen Studium derselben mit Berücksichtigung der neuesten Schriften von R. Haym und K. Rosenkranz. gr. 8. 1 fl. 48 kr. od. 1 Thlr. 4 sgr.

Sepp, Dr. J. N., das **Heidenthum** und dessen Bedeutung für das Christenthum. 3 Bde. (I. Kosmische Theologie, oder die Naturreligion und der Polytheismus. II. Der Opferdienst und die Mysterienlehre. System des Pantheismus. III. Der Heroencult und die Messiaden der Völker. Dualismus.) (86 Bogen.) gr. 8. geh. 8 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 10 sgr.

Stiefelhagen, Dr. F., **Theologie** des **Heidenthums.** Die Wissenschaft von den alten Religionen und der vergleichenden Mythologie nebst neuen Untersuchungen über das Heidenthum und dessen Verhältniß zum Christenthum. Ein Versuch zur Verständigung. Lex. 8. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 28 sgr.

Thomas von **Aquin,** des heiligen, **goldene Kette,** oder fortlaufende, ganz aus den Stellen der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller bestehende und kunstvoll verbundene **Auslegung** der **Evangelien.** Aus dem Lateinischen von J. N. Oischinger. Mit einem Vorw. v. Prof. Dr. Fr. X. **Reithmayr.** 7 Bände. (193 Druckbogen.) gr. 8. 11 fl. od. 6 Thlr. 22½ sgr.

„Schon mehr als fünf Jahrhunderte haben den hohen Werth und Nutzen dieses trefflichen Werkes anerkannt, was sollen wir daher zur Empfehlung desselben sagen? Wir beschränken uns darauf, dem Herrn Uebersetzer unsern Dank auszusprechen, daß er nicht ermüdete, dieses umfangreiche Werk in deutscher Sprache zu geben." Mehler, Prediger u. Kat. II. 10s Heft.